إشكاليـــة المثقف

عنـــد غـــرامشي

رسالة مقدمة إلى جامعة بغداد كلية الآداب قسم الفلسفة

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الفلسفة

رسالة تقدم بها

حيدر علي محمـــد

إشراف

الأستاذ مدني صالح

١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤م

الإهـداء

إلى أستاذي الفاضل مدني صالح،

علمني إصلاح كل ما هو مدني.

الفهرست

الدوريات.	

المقدمـة

لا يمكننا ان ندعي اننا احطنا احاطة تامة بموضوعة المثقف المتعددة والمتداخلة ليس مع الفكر الفلسفي فحسب، بل مع كل العلوم الانسانية التي يتطلب منها ان تتآزر جهودها من اجل تأسيس "ورشة عمل فكرية"، لقراءة هذه الاشكالية المعقدة، والصعبة في نفس الوقت، لان وضعنا السياسي، والديمقراطي، والدستوري والمدني، الخ... لا يمكن ان يستقيم بمعادلته السياسية، دون ان يشكل حضور المثقف (=المفكر) موازنة لهذه المعادلة، فتكون كالاتي: السياسي = المثقف.

وهذا ما اردنا ان نبحث فيه في رسالة البحث، حيث جاء اهتمامنا منصباً بالدرجة الاولى على طرح واظهار اشكالية المثقف على السطح بعدما كانت غائبة ومغيبة جراء الهيمنة والسيطرة السياسية، وهذا ما اكد عليه غرامشي عندما كان يجعل من حضور المثقف (=المفكر) في الخارطة السياسية الموجه الحقيقي لاتجاهات السياسة، وبشكل أخص في بلداننا (بلدان العالم الثالث)، التي تعاني من غياب مثل هذا المثقف (=المفكر)، لكن السؤال الذي نود طرحه هنا وان طرحناه في متون هذه الرسالة. من هو المثقف المرشح لمثل هذه المهمة عند غرامشي؟

هل هو المثقف الأنتلجنسي؟

ام هو المفكر؟

ام هو التقليدي؟

ام هو العضوي؟

حاولنا من خلال طروحاتنا التي تميز بين المثقف الانتلجنسي، والمفكر ان نبين ان هناك خلطاً ابستمولوجياً بين المصطلحين الآنفي الذكر، حيث رأينا ان يكاد لا يمثل وظيفة المفكر العضوي عند غرامشي، لان منظومته المعرفية والقيمية، وحمولاته الايديولوجية تجعله ممثلاً للثقافة وللمثقف التقليدي، الامر الذي يجعل الانتلجنسي ممثلاً ومعبراً عن (الثقافة المثقفة) التي يعرفها إدغار موران بقوله :-

((تبدو الثقافة المثقفة نوعاً من ثقافة عليا مصفاة، اكثر نسخ يمكن ان ينتجه المجتمع رهافة ومن هنا جاءت الازمات الاخيرة رفعت شأنها في نظر مالكيها كما في نظر المحرومين منها. فهي تبدو فعلاً كما لو كانت تضم في الوقت نفسه عمومية أنسانية، وتضم بذلك بالذات الروحانية التي هي تنام حضارة للقوة والسلطة، ورفعة الشأن هذه هي في الوقت نفسه علة النخبوية المتطرفة في الثقافة المثقفة ومعلولها. فيلزم تعلم متفاوت الطول وصفات متفاوتة البراعة من اجل امتلاك قواعدها التي يحتفظ بأسمى خفاياها، لفقهاء المثقفين او لعباقرة التعبير فقط !!))[1].

هذا ما يجعلنا نقرن طبقة الانتلجنسيا "بالثقافة المثقفة" باصطلاح موران، وبالتالي "بالثقافة اللاتاريخية كما نصطلح نحن "، التي لا تمت بأية صلة الى الثقافة الجماهيرية ((التاريخية)) بتعابير غرامشي، وهذا ما جعل موران يسلط الضوء على هذا المشكل الخطير :-

((ان الطبقة "الانتلجنسية" لا تقتصر في المجتمعات الحديثة على انتاج الثقافة المثقفة وصيانتها وتجديدها، بل تنتج وتصون وتجدد ايضاً الايديولوجية الدينية والقومية والاجتماعية أي شطراً مهماً من الثقافات الاخرى، وهي بهذه الصفة مقتربة ومستقلة [لا تاريخية]. ومترددة معاً، بالقياس مع الطبقات الاجتماعية الاخرى والثقافة المثقفة، وهي بالنسبة للطبقات العليا زينة وترف وترويح وهي بالنسبة للانتلجنسيا جوهرها وتجربتها، لان الانتلجتسيا طبقة ترى نفسها متفوقة ثقافياً وتابعة أقتصادياً وقد كانت تابعة للرعاية في العصر الارستقراطي-الملكي، متزايدة التبعية اليوم لمنظومة الانتاج الرأسمالي، والبيروقراطي))[2].

لذلك جعل غرامشي من الثقافة الشعبية (الجماهيرية)، بمثابة فيصل التفرقة بين الثقافات المتأنقة (=انتلجنسياً)، وبين الثقافات المتألمة (=الشعبية/الجماهيرية)، بمعنى ان هذه الثقافة هي النقيض المباشر للثقافة المثقفة (اللاتاريخية)، لانها تتجاوز الخيالي والاسطوري والديني الذي يعتبر المكون الرئيس والمحرك الجوهري لذهنية الجماهير التي تحتاج الى من ينظمها وينقيها بصورة مستمرة، ولا يخفى على المطلع في مجال العلوم الانسانية المعاصرة، ان دراسة مثل هذه الظاهرة لا يمكن ان تستوعبها الثقافة المثقفة

---

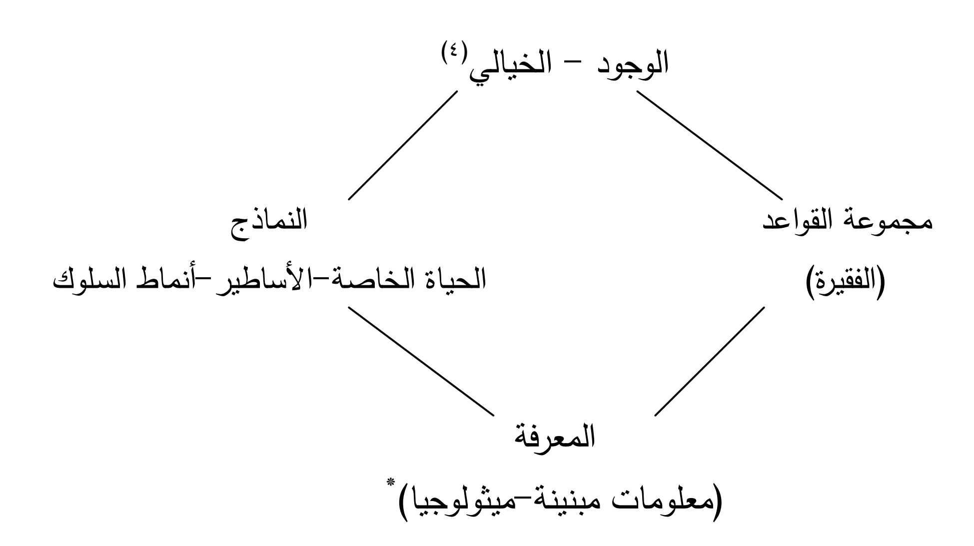
[1] موران (ادغار)، روح الزمان، ج٢،"النخر"، ص٢٩٦.

[2] المصدر نفسه، ص٢٩٨-٢٩٩.

لانها ثقافة تغيب عنها الاطر الابستمولوجية، والاطر الانثروبولوجية التي تركز في دراستها على المهمش، والمقصي من افرازات الوعي الانساني كالخيال، والاسطورة، والخرافة، يقول موران:

((هكذا ان مسألة الثقافة المولودة من الازمة الثقافية، التي تضع الثقافة في حالة ازمة متنامية تؤدي منطقياً الى استهداف ثقافة أنثروبولوجية، لم تعد سطحية بل متمفصلة باعماق الوجود وبالعلاقة بين الانسان والانسان، وبين الانسان والعالم، يجب ان تصبح ثقافة الجميع (=ضد الثقافة النخبوية).

ان التوق الى مجتمع انثروبولوجي-ثقافي تتبادل فيه الثقافة المضادة والثقافة الأفكار هو تهديم الثقافة المثقفة، ولكنه تهديم من اجل اعادة بناء ثقافة انثروبولوجية، اجتماعية انطلاقاً من نسخها، انطلاقاً من الانزيمات، انها ثورة ثقافية حقاً..))(٣). ونمثل ذلك بالخطاطة الآتية:-



هذا هو جوهر رسالتنا المعنونة بـ(اشكالية المثقف) عند غرامشي، حاولنا ان نطرح اشكاليات وتساؤلات تخص ازمتنا الراهنة، وهذا ما يعطي بعداً تاريخياً لهذه الرسالة، التي التزمت بهذا المبدأ ولم تفارقه منذ الصفحة الاولى الى الصفحة الأخيرة.

---

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٣١٩.

* يشير هذا المخطط الى طبيعة التداخل بين الخيالي والأسطوري في تشكيل البنية الاجتماعية (من الباحث).

من هنا جعلت كتابة الرسالة بطريقة حدثية/فجائية، وليس اكاديمية/تنظيمية فحسب ، لانها مرهونة بالشرط التاريخي الراهن الذي نعيشه ونعانيه في نفس الوقت، وبطبيعة الحال ان هكذا ظروف تكاد تخرج عن الدقة المنطقية، والصرامة النسقية المعتادة في الكتابة، لانها تتحرك في مدار الحدث، الذي ينتج افكاراً مفاجئة لم تتوقعها أبداً...

ولا يفوتني ان اذكر انني واجهت صعوبات كثيرة اهمها ندرة المصادر التي تبحث في فكر غرامشي، وقلة المترجم منها، رداءة الترجمة في الوقت نفسه، كما ان اغلب الباحثين الذين يكتبون عن غرامشي يعتمدون على المصادر المعتمدة في رسالتنا، مع نصوص مقتبسة ليست عن اللغة الأم (أي الايطالية) وانما عن الانكليزية، أو الفرنسية، الامر الذي جعلنا نركز على المصادر المتداولة والمعترف بها والمعتمدة من قبل جل الباحثين الذين اعتمدنا عليهم، ناهيك عن ندرة أي اطروحة، أو رسالة جامعية كتبت او نوقشت في الوطن العربي، الأمر الذي جعلني اعتمد على القراءة التأويلية والتخريجية للنص الغرامشوي، موجهاً نظري الى مرجع المراجع بالنسبة لي، واعني به واقعنا في ظل هذه الازمة التي تبدو افضل واصدق معبر عن فكر غرامشي، وفكر مرحلتنا الراهنة.

المدخل

((مقدمة لكل براكسيس ممكن)) ؟

علينا ان نعترف اليوم بحقيقة قد تبدو طوباوية في التصديق، وهي انه على الفلسفة ان تخضع للتغيير سواء في موضوعاتها التقليدية، أو في ممارستها الفكرية. أي في طبيعة التفكير في الفلسفة من خارج الفلسفة وهذا يعني ان الفلسفة اليوم في حاجة ماسة إلى ان تكتشف خارجيتها بعدما مضى عليها دهر من الزمن وهي غافية في ماهيتها.

والسؤال الذي نود طرحه هنا هو هل السؤال عن طبيعة تغيير الفلسفة سؤال يخص ماهية الفلسفة أم وظيفتها؟

أي هل نسأل ما هي الفلسفة كما فعل الفيلسوف الفرنسي دولوز، في كتابه الذي يحمل السؤال نفسه، أم نسأل عن كيف هي الفلسفة؟

وبطبيعة الحال هنا ان السؤال عن ماهية الفلسفة قد لا يأتي بجديد او هو تحصيل حاصل وبديهي، لأنه لا يتصل بما هو كائن بقدر اتصاله بما ينبغي ان يكون، بمعنى انه يتحرك في فضاء لا تاريخي. فما ان تتكلم عن الماهية حتى ترى نفسك وجهاً لوجه أمام أرث الفلسفة التقليدي بفروعه وأقسامه، وتصنيفاته المختلفة، التي قد لا تضيف لنا أي جديد، لاننا ما عسانا ان نضيف عن ماهية وتعريف الفلسفة ونحن نقف أمام عمالقة الفكر الفلسفي، سواء في الفكر الغربي (اليوناني) ام في الفكر العربي (الإسلامي) أو حتى قديماً أو وسيطاً أو حديثاً، لذا أرى ان مثل هذه النظرة الماهوية قد لا تستوعب ما يحصل الآن لطالما انها تفكر بمفاهيم تقليدية، وبموضوعات معروفة ومحددة مسبقاً وبفلاسفة المعيين ؟

وعليه تبقى الفلسفة على ما هي عليه، وتبقى الكتابة تشتغل على النص الفلسفي بوصفه ما ينبغي ان يكون على هذه الشاكلة المطلقة لا على ما هو كائن – الآن، وهنا يكمن الفرق بين الرؤيتين، فالرؤية الأولى تعمل في فراغات المعنى، أما الثانية فأنها تعمل في معنى الفراغات المنتشرة هنا وهناك، سواء على صعيد الإنسان ام على صعيد الفكر السياسي، والاجتماعي، والأيديولوجي ... الخ.

من هذه الزاوية أحاول ان احدد موقع هذه الرسالة في الخطاب الفلسفي أولاً، وفي الخطاب السياسي ثانياً، الأمر الذي يجعل مجال البحث في دائرة إجرائية يحددها

الموضوع الخارجي المتفاعل والمتداخل (على اعتبار ان الموضوع هو الذي يحدد المنهج)، قبل ان تحدده الماهية أو الجواهر الساكنة، ولذا الرسالة تحمل في طياتها قراءة أو مجموعة من القراءات، تتعلق بالوضع الراهن، وإشكالياته الطارئة والقديمة التي تحتاج إلى من يكشفها، ويظهرها على السطح، أو يصفها بطريقة فينو–مينولوجية تاريخية، ثم بعدها نرى إذا ما استطاعت الفلسفة ان تتجاوز هذا الامتحان العسير أم لا؟

فإذا ما استطاعت الفلسفة ان تتجاوز هذا الامتحان العسير، فأنها تثبت لنفسها أولاً وللتاريخ ثانياً وللمجتمع ثالثاً، انها ليس كما كانوا يصورونها منعزلة عن الواقع، وتحيا في أبراج عاجية، ومهمومة بموضوعات ميتافيزيقية لا تاريخية. لكن قد يتساءل البعض ويقول ما علاقة كل ذلك بغرامشي؟

ان المتتبع لكتابات غرامشي السياسية منها والثقافية والاجتماعية، يرى ان هناك ثالوث يحكم هذه الكتابات كنظام هذا الثالوث يتكون من العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين الفلسفة، والسياسة، والتاريخ، حيث يعتبر غرامشي الفلسفة البعيدة والمنعزلة عن الواقع وأحداثه، وصراعاته، ولا توتقه، او تحياه، هي فلسفة لا تاريخية، بمعنى انها لا تتعامل مع الوقائع التاريخية المتغيرة، لأنها ساكنة تتعامل مع كل ما هو ساكن (جوهراني). وبما ان ماركس كان يقول ان لا علم إلاّعلم التاريخ، فلا يمكننا هنا ان نعتبر الفلسفة علماً الا متى ما استوفت شرطها التاريخي، وعندما نقول بالتاريخية هنا فاننا لا نعني سرد الوقائع، وأرخنتها بقدر ما نعني بها مجموعة القوانين التي تحكم تطور الوجود من المادة إلى المفهوم وكل ما يقع خارج هذه التاريخية. فهو مجرد حكاية رومانسية تداعب الخيال وتغازل الوهم والخرافة؟

هنا تكمن أهمية فكر غرامشي الفلسفي والسياسي فهو في الحقيقة لا ينظر إلى الواقع بعين واحدة، ولا يبحث في جانب على حساب الجانب الآخر، بل على العكس انه يتعامل مع الواقع المتكثر، والمتعدد، والمتغير، والمحكوم بأكثر من سلطة، ابتداءً من السلطة التقليدية بمؤسساتها المتعددة إلى السلطة السياسية، ناهيك عن السلطة الشعبية المتمثلة بالخطاب الديني الرمزي، أو الشعبي، حيث يستعمل غرامشي هذه التعابير حتى يفرق بين الدين الرسمي (النخبوي). والدين الخيالي، دين العاطفة والتجمهرات الشعبية، هنا نرى غرامشي يعتبر الفيلسوف شاهداً على العصر، والسياسي محرك العصر، والمثقف مغير العصر، فيكون لدينا ثالوث آخر يتكون من ثلاث وظائف، الوظيفة التي تشاهد

وتدون ما يحصل وما يحدث الآن. وهذه وظيفة الفيلسوف، الفينو-مينولوجية، وبما ان السياسي مهيمن فأنه المحرك الذي يحرك ولا يتحرك.

وتفسير هذا ان السياسة عندنا واجب الوجود متعالية، ومقدسة، ومنزهة، عن كل الفظاعات والأخطاء البشرية، فتكون هي المسؤولة عن صناعة التاريخ وتشكيله، يبرز لدينا في هذا الثالوث (المثقف)، حيث يعول غرامشي كثيراً على دور المثقف في احداث التغيرات التي تحصل في مجرى التاريخ، والتي تغيره بصورة أو بأخرى، فيكون المثقف هنا متفصلاً مع السياسي والفلسفي، والتاريخي، لأنه مطلوب منه ان يعيد تشكيل الرؤى والمعارف المتداخلة مع الأسطوري، واللاهوتي، والحس الشعبي، فيتطلب من المثقف هنا دوراً عضوياً، بمعنى انه يمارس البراكسيس (الممارسة الواقعية) الغائبة على السياسة، وعلى الفلسفة، وعلى التاريخ، وعلى الإنسان، حيث ان غرامشي لا يجعل من البراكسيس فقط ممارسة فعلية، وواقعية، انما هي نقدية قبل كل شيء، وإجرائية، لأنها تعتبر أول نقطة إضاءة داخل الانساق الشمولية. والكلية المغلقة، كنسق الحزب الواحد، والخطاب الواحد، أو العامل الواحد، أو الأيديولوجية الواحدة، ... الخ.

هنا يجعل غرامشي المثقف منخرطاً ومتماهياً في هموم مجتمعه، لأنه المسؤول عن اعادة وهندسة وعيه، وتصوراته، وتخليص هذا الوعي من كل ما ترسب في قاعه المظلم من ترسبات الماضي الوهمية، والخيالية، والميثولوجية، بل ان غرامشي لا يحصر وظيفة المثقف فقط في إعادة هيكلة نظام الأنظمة المعرفية للمجتمعات الإنسانية، بل انه ينيط به مهمة ارساء دعائم الفكر الديمقراطي، والليبرالي، والعلماني حتى يصل إلى مبتغاه الأساسي في تاسيس المجتمع المدني، وخطاب الهيمنة، اذ ان غرامشي هنا مهموم بإشكالية واحدة تتكون من ثالثوث مكون من، الهيمنة – العلمنة – الدمقرطة، وهذا يمثل عنده المجتمع المدني المنشود في ظل دولة القانون الدستورية، الأمر الذي يجعل غرامشي يؤكد على تشكيل ما يعرف بـ(سوسيولوجيا المثقف)، وان كان لم يعبر عن هذا المصطلح بطريقة مباشرة إلا انه يعكس كثيراً من القضايا المتداخلة مما يجعلنا نستعمل مصطلح الإشكالية على اعتبار ان غرامشي يتعامل مع (الكل البنيوي)، المتأزم بمؤسساته المختلفة، وهذا الكل بطبيعة الحال كل (علائقي)(أي وظيفي) محكوم بنسق من العلاقات المتداخلة، التي لا يمكن ان نعرف حقيقة كل ظاهرة بمعزل عن علاقتها واتصالها بالظاهرة الأخرى، ونحن هنا لا نريد ان نبين (بنيوية غرامشي) قدر ما نبين ونسوغ استعمال مصطلح

الإشكالية هنا، وقد عرف الكاتب السوري إبراهيم محمود الإشكالية بطريقة مبسطة عندما قال: ((فالأشكال حقائق، أو جملة حقائق متداخلة، وهو لا يعبر عنه بأنباء ((حق)) يقال عنه، ويثبت على انه بداهة علمية، وحقيقة بادية للعيان، وصورة واضحة العناصر والمحركات))[٥].

هنا نرى ان إبراهيم محمود يتجاوز منطق القطع النهائي في الإشكالية لكل اشكال لأنه يتعامل مع مصطلح نتاج الثورات العلمية، والأبستمولوجية، التي تهدم اليقين المطلق، أو الرأي الواحد، والقطعي، وهذا ما أكد عليه إبراهيم محمود ((ان الاشكال تقرير ما لا يمكن تقريره بشكل قاطع ونهائي، فالإشكالية تحمل في ذاتها تعددية الحلول لمسألة واحدة، وتنوع الآراء تجاه قضية معينة، كل رأي يشير إلى حقيقة ما هي نسبية، ولا يمكن اعتبارها فاصلة فاصحة))[٦].

من كل ما سبق نرى ان غرامشي يرفض الدوغمائية، واليقينية، بكل صورها المختلفة سواء في السياسة، أم الأحزاب، أم في العلوم الإنسانية، وهذا هو المدخل الآخر الذي يجيز استعمالنا هذا المصطلح بدلاً من غيره، لأننا سوف نرى ان غرامشي لم يتعامل مع الماركسية بطريقة عقائدية تتصف بالجمود، أو التحجر الاستاليني، ولم يتعامل مع فكرة سيادة العامل الواحد في تفسير الأحداث التاريخية، والإنسانية، ولم يتعامل مع فكرة الحزب، على اعتبار انه مجموعة شعارات توجب الإيمان بها إلى حد الموت، بل نراه يجعل من الحزب "المثقف الجماعي" الذي يحمل وظائف المثقف العضوي. أضف إلى ان غرمشي خرج على كثير من المفاهيم الماركسية الثابتة كفكرة زيف الأيديولوجيا عند ماركس وقضية المجتمع المدني الذي يعتبرها ماركس نتاج البنية التحتية، اما غرامشي فيعتبرها على عكس ذلك نتاج البنية–الفوقية، ولا ننسى أيضاً ان غرامشي خرج على المفاهيم القديمة فيما يتعلق بتعريف المثقف، حيث انه لا ينظر إلى المثقف بوصفه الحاصل على درجة عالية من التعليم، أو المهموم بمزاولة النشاط الذهني ضد النشاط اليدوي، كما هو معروف في الأدبيات "الماركسية"، أو ينظر إلى المثقف بوصفه منتمياً إلى طبقة تاريخية عريقة الأصل والنسب، هذا المثقف يسميه غرامشي بالمثقف التقليدي غير الفعال. لأنه مهموم بتسويغ أيديولوجية طبقته، أو حزبه حتى وان زالت هذه

---

[٥] انظر: محمود (إبراهيم)، مجلة دراسات عربية العددان ١٠/١١، السنة، تموز/آب.يوليو، ١٩٨٩، ص٧٥.

[٦] المصدر نفسه، ص٧٥.

الأيديولوجية، أو من في طريقها إلى التلاشي والزوال على حد تعبير غرامشي، اما المثقف الذي يعنيه غرامشي فهو "المثقف العضوي" انه فعال، وناقد لبنى المجتمع التقليدية من خلال اعادة وصياغة تصوراته الشمولية السائدة في كل عصر، فمن هنا نرى ان غرامشي يعرف المثقف تعريفاً وظيفياً، وعلائقياً، لا جوهرياً بقوله((يبدو لنا اكثر الأخطاء شيوعاً، هو البحث عن معيار التمييز في الطبيعة (الجوهرية) لأنشطة المثقفين، التي هي النشاط الذهني، بل في نسق العلاقات الاجتماعية التي تجري فيه هذه الأنشطة))[٧].

من هنا نرى ان مصطلح الإشكالية هو في الأصل مصطلح ابستمولوجي استعمله كثير ممن اشتغلوا على خطابات العلم من باشلار إلى التوسير، وفوكو، وكافانيس، وبلانشي واخرين، إلى جانب استعماله من قبل مفكري ما بعد–الحداثة، والملاحظ ان هذا المصطلح استعمل في خطاب الانفصال اكثر مما في خطاب الاتصال، حيث انفصال العلم عن الأيديولوجيا عند باشلار، وانفصال الذات عن التاريخ عند التوسير، وانفصال المؤلف عن النص، عند فوكو ورولان بارت كما هو معروف في نظريات النقد الأدبي واللسانيات، هذا فيما يتعلق بالفكر الغربي، اما عندنا فأننا نستعمله في خطاب، الفضائح/الفظائع، المعرفية (حتى يكون المصطلح اكثر معاصرة لنا). التي تحتاج إلى اكثر من قطع وتفكيك، وهذا هو دور المثقف عند غرامشي في قلب الفكر الإشكالي، بما انه بطل إشكالي على حد تعبير لوكاش، فانه يتعامل مع كل ما هو إشكالي، وظائفي، وعلائقي، فمثلاً عندما يقول غرامشي ان المثقفين يصوغون النظام المعرفي السائد للمجتمع، فهذا يعني انه يتداخل مع الثقافة الشعبية، وهذه بدورها تتداخل مع الثقافة الفولكلورية وهذه كلها تشكل الذهنية التقليدية (الأيديولوجية) التي تسير المجتمع بطريقة تخيلية اكثر مما هي حقيقية، أو تاريخية، وبعدما يشتغل المثقف في منطقة المفاهيم المتعددة المرجعيات، فأنه يتعامل مع هذه المفاهيم بطريقة نقدية، وموضوعية، أي انه لا يهدم هذه البنية دفعة واحدة على اعتبار انها بنية لا عقلانية، بل على العكس نرى غرامشي تعامل مع الثقافة الشعبية، والثقافة الفلوكلورية، والحس الشعبي السليم، والأيديولوجيا، بوصفها التصورات الفلسفية لبسطاء المجتمع (العوام)، على اعتبار ان هؤلاء يمثلون الطابق السفلي للتاريخ، وبالتالي يعتبرون محركين لطبيعة الأحداث، لأن هذه الأفكار التي يؤمنون بها تتحول إلى قوة مادية عندما تعتنقها هذه الجماهير على حد تعبير

---

[٧] انظر: سلوم (نايف) عرض لكتاب دفاتر السجن، إنترنت.

ماركس، لكن غرامشي لا يوافق على هذه الأفكار كما هي في الواقع، بل انه يعمل على تطهيرها من كل ما علق بها من تصورات خاطئة، أو زائفة، وهنا يبرز دور المثقفين الذين يعول غرامشي كثيراً عليهم في إحداث التغيير، لكن ليس التغيير بالمعنى الثوري أو الانقلابي، أو السياسي، بل ان غرامشي يقصد بالتغيير إحداث إصلاحات ثقافية للذهن ولطبيعة اتصال الذات بالعلاقات الخارجية، وبالوقائع الخارجية، وهذا ما قصده علي حرب في كتابة أصنام النظرية وأطياف الحرية عندما قال: ((ان ما نحتاج اليه ليس التهجم على الواقع البائس، ولا التباكي على القيم المهدورة أو التأسف على العهود الذهبية، لأن الممكن الآن هو العمل على إصلاح الفكر والعقل، بصوغ سياسة معرفية تتجاوز معها عقلية الوصاية والمصادرة نحو عقلية الشراكة والمسؤولية))[٨].

بهذه الطريقة تبرز أهمية دور المثقف العضوي، ودور التغيير الذي ينشده المجتمع، لأن تغيير علاقات اتصالنا بالواقع، وبالأشياء، وبالأفكار، يعني خلق سياسة أفكار جديدة تؤسس لعالم جديد، وهذه هي الثورة الإصلاحية الحقيقية التي يدشنها المثقف العضوي إذا ما أراد إحداث التغيير، فالدور المطلوب منه هو إحداث ثورة كوبرنيكوسية تفكك هذه المفاهيم التي صارت مركزاً للذات فما يريده غرامشي هو ان يجعل من (الذات) المركز، وهي التي تدور حول المفاهيم وما هذه المفاهيم إلا نتاج لظروف، وعلاقات تاريخية، تحتاج إلى قطع تاريخي/ابستمولوجي، أقول هذا حتى لا يتصور البعض ان غرامشي يمارس نوعا من الوصايا أو الوعظ، والإرشاد، والتوجيه، كما هو الحال عند وعاظ السلاطين، أو يتصوره البعض انه نصب نفسه للهوية، على اعتبار انه مثقف رسولي، أو قيادي، أو نضالي*، ان غرامشي كان مهموما بتأسيس خطاب ابستمولوجي نقدي للمثقف بشكل عام ينقد الفكر السائد على اعتبار ان كل فكر سائد هو فكر الطبقة المسيطرة، على حد تعبير كارل ماركس، وحتى انه أسس خطاباً ثورياً، لكن ليس بالمعنى الماركسي أو القومي، لأن الثورة عند غرامشي هي ثورة تحدث في بنية النظام النظري الذي يشكل المعارف بصورة مستمرة، وفي الجهاز المفاهيمي، باختصار شديد يريد غرامشي من المثقف ان يغير من خرائط الذهن، حتى يغير الإنسان من موقع إقامته

---

[٨] حرب (علي)، أصنام النظرية وأطياف الحرية، ٢٠٠١، ص١١.

* مثل هذا المثقف اختفى في عصر المعلومات، وحضارة الموجة الثالثة التي اصبح الإعلام فيها هو المسؤول عن إحداث التغيرات الاجتماعية والسياسية.

بصورة مستمرة، وان لا يحيا على وتيرة واحدة من القيم المنهارة حتى يصل إلى مرحلة المواطنة، وحق الدمقرطة، وشرعنة التعلم في مجتمع مدني يضمن حقوق الأفراد، فطالما هو مواطن حر، إذن يجب عليه ان يعيش في دولة حرة.

من كل ما سبق نرى اننا لم نتعامل مع غرامشي كشخصية او مثقفاًاو مفكراً قدر تعاملنا معه على انه مجموعة من الإشكاليات تتحرك وتتفاعل في واقعة وفي ذهنه، وعندما نقرأ الظروف التاريخية، والأوضاع الثقافية، والصراعات الأيديولوجية لعصر غرامشي، نرى هناك تشابه وتداخل بين الإشكاليات السياسية في إيطاليا، والإشكاليات السياسية عندنا وفي الشرق الأوسط، مثل ظروف صعود التيار الفاشستي بقيادة موسوليني، وسيطرة الحزب الواحد على كافة مقاليد الحياة، وتشكيل الخطاب السلطوي الذي يصادر الآخر، ويقمع كل الحركات السياسية المعارضة، ويمارس القمع والتنكيل بحق المفكرين، والسياسيين، الذين ينتقدون السلطة القائمة، فضلاً عن نشأة غرامشي في جنوب سردينيا، حيث ان هذا الجنوب كان يتسم بتردي الأوضاع الاقتصادية، وتفشي الأمية، وانتشار الجهل على نطاق واسع، الى جانب سيطرة رجال الدين على هذه الطبقة البسيطة التي تتحرك بمشاعرها، وعواطفها، وخيالها اكثر مما تتحرك بعقلها، وبفكرها، الأمر الذي يجعل الجنوب يمتاز بصعود الطبقة التقليدية، ذات الثقافة الشعبية، على عكس الشمال الذي يمتاز بصعود الطبقة البرجوازية (الصناعية)، هكذا نرى ان الإشكاليات تجمعنا، والتسلط يوحدنا، هذا ما عناه الأستاذ خلدون حسن النقيب، عندما قال:-

((هيمن العسكر منذ ١٩٦٧، حيث ترسخ الحكم التسلطي، الذي يغيب فيه القانون، ويسود فيه الإرهاب المنظم ضد المواطنين))[٩].

وبطبيعة الحال ان السلطة العسكرية تتخذ اكثر من شكل، وصورة ودعاية حتى تروج لنفسها وتكسب عطف الجماهير المغلوبة على أمرها التي هي آخر ما يفكر فيها فيه كافة سياسات الشرق الأوسط، وبشكل أخص البلدان والأنظمة العربية، يقول خلدون حسن النقيب:

((أما الأحزاب والجماعات السياسية، فقد تشرذمت جماعات مصلحية، تتخفى وراء ستار الدين، ووراء ستار القبيلة، ووراء ستار الطائفة، ووراء ستار المصلحة النخبوية الضيقة، وقد سرى هذا الخلل واستشرى في كل المؤسسات الاجتماعية))[١٠].

---

[٩] النقيب (خلدون حسن)، في البدء كان الصراع، ص٣٩٤.

اذن علينا ان لا نتفاجأ عندما يصر غرامشي على دور المثقف في الحياة السياسية والاجتماعية والتاريخية، حتى يؤسس دعائم المجتمع المدني، وينشط من مؤسساته، حتى لا تتكرر حالات القمع، والتسلط على رقاب المجتمع، بأية صفة كانت سواء حزبية، دينية، قبلية (عشائرية)، وهذا بطبيعة الحال يستدعي الإصلاح الثقافي، في وجدان وذهنية الشعوب المستلبة والمغلوبة على أمرها، حيث ان غرامشي يجعل من هذا الإصلاح وظيفة الوظائف عند المثقف العضوي.

بهذه الوصفة يمكن للفلسفة ان تنقذ نفسها عندما تتعامل وتملك وتنقد الإشكاليات السائدة خارج منطقة المقدس والمحضور، ومالا يجوز الكلام فيه، ابتداءٍ من نقد السلطة الأبوية المتمثلة في كيان الأسرة، على حد تعبير هشام شرابي في "البنية البطريركية للمجتمع العربي"، أو في الشارع عندما تهيمن السلطة البوليسية بشكلها العسكري، والانضباطي، والتقليدي، العرفي، والسلوكي، على حد تعبير مصطفى حجازي في سايكولوجية الإنسان المقهور، أي الإنسان العربي مروراً بسلطة السلطات المعششة في الجامعات عندنا (السلطة البعثوية)، هذه السلطات لطالما مسخت الذات الإنسانية، وصادرت وجوده عندما جعلته منتمياً وان لم ينتمِ؟

خلال هذه الحقبة لم يولد الإنسان بعد، لأنه لم يحدث اية قطيعة مع السلطة التي كانت تقمعه، ومع الخطاب الذي كان يشكله، والغريب ان الذات حتى عندما تتحرر من السلطة التي كانت مهيمنة عليها ترفض هذا التحرر، وتدافع عمن قمعها لسنوات طويلة، لأنها تماهت في بنية هذه السلطة لدرجة انها تشعر ليس عندها القدرة على ان تواجه ذاتها مجردة عنها، وكل حياة خارج هذه السلطة، هي حياة فاقدة الأمان، وعديمة الاستقرار، لأن كل شيء باطل ما خلا هذه السلطة المقدسة، فصارت الضحية تعشق جلادها، لأنه يوفر لها العلف الرطب والمأمن البهيمي الذي لا يطاله التغيير طالما السلطة باقية، فلا غرابة بعد ذلك ان يتصور المجتمع ان العيش في العبودية الأبدية هي أمان واستقرار، كما لا نستغرب من أولئك الرافعين أصواتهم بعودة السلطة لأنه ليس لهم حياة خارج هذه السلطة، وكان غرامشي بارعا في تصور هؤلاء عندما قال واصفاً سايكولوجيتهم التي لا تزدهر في أجواء التغيير:

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٩٥.

((لماذا يكافح الناس من اجل عبوديتهم؟ كما كانوا يعملون من اجل تحررهم؟ لماذا يتقبل المسودون، والمحكومون العبودية الطوعية تجاه سادتهم؟!

لماذا تبقى الجماهير غير مبالية تجاه الأفكار التي هي أداة لتحررها من الاستغلال، وتفضل البقاء في عبوديتها وخضوعها للأستغلال؟))[١١].

ختاماً أود ان اتساءل، ان لم يكن لنا الحق في النقد والتساؤل، فلم لا نترك الحق للفلسفة، ان تنقد وتقول كلمتها، لما يحصل الآن؟ والى متى تبقى رسائلنا الجامعية (لا تاريخية)، ليست لها أدنى علاقة بما يحدث في العصر الراهن، ليس في الفلسفة فحسب بل في كافة أقسام العلوم الإنسانية التي هي اكثر ما يحتاجه المجتمع في نهضته الفكرية والثقافية، حيث نرى ان الطابع الذي يميز اغلب الرسائل الجامعية هو التقوقع حول الموضوع المبحوث به دون إجراء أية محاولة لاستمالة المنهج، أو الموضوع لفحص قيمته النقدية من خلال إنزاله إلى ارض الواقع، واختباره بإشكالياته، فبين العام والآخر تظهر أطروحة أو رسالة تجدد عصر هذه الرسائل، تحمل مثل هذا العمل الجريء الذي يثير حفيظة المحافظين الجدد منهم والقدامى والمتعبدين في صوامع الأكاديمية الافلاطونية، ففي السنوات المنصرمة ظهرت رسالة الماجستير للباحثة (انوار جبار طاهر)، الموسومة بـ(فلسفة الحب)*، حيث بحثت في إشكاليات العشق، والحب والجنس، والسلطة، ونأخذ هذه الرسالة مثالاً للفكرة الفلسفية (المتأرخنة)، والمعجونة بروح الواقع وانتكاساته السايكولوجية، اذ نجحت الباحثة إلى حد ما في مناقشة قضايا محظورة آنذاك، كالدين، والجنس، والعشق الأيروسي، وطبيعة العلاقة المرضية التي تجمع بين هذه الإشكاليات، أضف إلى ان الباحثة لم تتجاوز مجتمعها، وقيمه، وتقاليده، وأعرافه، وأيديولوجياته التي تتحرك في حيز المقدس، الذي يعمل عنصر ضبط ومراقبة، ليس للرغبة فحسب، بل حتى لحركات الجسد، وبشكل أخص (جسد الأنثى)، المراقب والمعاقب من خلال احتدامه إذا ما حاول ان يعبر عن ذاته بالقيم، والعادات، والتقاليد اللاتاريخية، هذه الإشكالية، نبعت من

---

[١١] انظر: سبيلا (محمد)، الأيديولوجيا، ص١١٨.

* جبار (انوار):

فلسفة الحب (كير كجارد – نتشة – سارتر) رسالة تقدمت بها الباحثة الى مجلس كلية الآداب في جامعة بغداد وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في الفلسفة تشرين الثاني ٢٠٠٢م .

جوهر الفكر الفلسفي، لكنها لم تكن تبحث في فلسفة الجوهر، مع انها أخذت ثلاثة نماذج فلسفية، إلا انها قراءة هؤلاء بعيون الواقع.

فعيناها كانتا على الفلسفة، وقلبها على الواقع، مما جعل هذه الرسالة تتخذ منحى مختلفاً عن باقي الرسائل الفلسفية. لأنها تتعامل مع ما سكت عنه الخطاب وهذا ما أكدت عليه الباحثة في مقدمة رسالتها بقولها:

((ليس من قبيل المصادفة ان يتخذ هذا المبحث (الحب) موضوعاً لاسيما ان الحب عاطفة تسكن في الأعماق الإنسانية منذ بدايات الخليقة، علاوة على انها خبرة وجودية تدخل في صميم الوجود الإنساني، وتظهره على عوالم الذات الخفية، المسكوت عنها في أنظمة الخطاب الاجتماعي)).

وعليه فهي لم تتعامل مع الحب موضوعاً خالصاً، بل تعاملت معه ككل بنيوي يتداخل في نسيج الكينونة الإنسانية،في محاولة منها الى جمع هذا الكل في ثالوث الدين/الجنس/السياسة، إلا انها اشتغلت على الديني والجنسي، فلم يكتمل الثالوث بشكل أو بآخر، وهنا يأتي دورنا في ان نكمل هذا الثالوث، واعني ان نشتغل في منطقة العقل السياسي، هذا العقل الذي جعل الناس مجانين، أو متوحشين، أو خطرين، وبكلمة واحدة فاقدي العقل على حد تعبير ريجيس دوبريه، فإذا كانت أنوار جبار ناقشت الديني/الجنسي في ظل النظام السابق، فلم لا نناقش السياسي، بعد زوال النظام السابق، وهل تبقى خطوطاً حمراء لا يمكن تخطيها كما كان سابقا؟

فعرفاناً لما قدمته الباحثة أنوار جبار طاهر، عرفاناً لها لأنها فتحت الطريق لمناقشة المحظور الذي يشل الفكر ويكرس الواقع المتخلف، أضع هذه الرسالة في تكمل الإشكالية التي بدأت بها الباحثة انوار، ....

عرفاناً لها لأنها جعلت من النقد كاثرسيس الفلسفة، انها حقنة الفلسفة بحقنة كاثرسيسية، وهي تحتضر ...

فجعلت من الفلسفة حقيقة تصف ما هو كائن.

بعدما كانت رؤى طوباوية، تعشق ما ينبغي ان يكون.

الفصل الأول

أولاً: حياته / عصره

عندما ألقى مارتن هيدغر محاضرته[١٢] عن ارسطو قال: ان ارسطو ولد، ثم تعب ثم مات، فلا داعي ان ننشغل بحياته، ذلك لأن حياة ارسطو لم تكن حياة تتسم بالاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية، كما ان هيدغر كان مهموماً بمسألة الميتافيزيقيا عند ارسطو فلا تعنيه الإشكاليات التي قد تعاصر فكر كل مفكر أو فيلسوف، اما عند غرامشي فالأمر يختلف، لان حياة غرامشي هي المرآة الحقيقية لأغلب فكر غرامشي السياسي منه، والثقافي والأيديولوجي، فما هي قصة هذا اللقيط ثقافياً؟

هناك تواريخ كثيرة ومتداخلة تمثل محطات في حياة غرامشي، وتطور فكره في شتى المناحي، ويبدو ان تتبع هذه التواريخ يجعلنا نتفهم الظروف الأخيرة التي لازمت غرامشي أثناء سجنه، وكتابة أهم مؤلفاته، واعني بها ((دفاتر السجن)) وهناك من يترجمها بـ((كراسات السجن)).

- ١٨٩١/ولد انطونيو غرامشي يوم ٣٣ كانون الثاني في بلده ((آليس)) كاقلباري في إيطاليا.
- ١٨٩٤/١٩١١/يتابع غرامشي دراسته في مدرسة دينية ويحصل على الشهادة الابتدائية لكن ظروف حياة عائلته المتواضعة تجبره على ترك المقاعد ليشتغل سنتين بمساعدة أمه يعود ثانية للدراسة، وينشر أولى مقالاته في اليومية التي تصدر في ((كاقلباري)) تحت عنوان ((لويند ساردا)).
- في سنة ١٩١١ يحصل غرامشي على الباكالوريا وسجل بعد حصوله على منحة في ((كوليج كارلو البرتو)) بمدينة ((ثورين)) بمعهد الآداب.
- ١٩١٣/١٩١٨/تابع غرامشي دراسات في الآداب والحقوق، ويقوم باتصالاته الأولى مع الحركة الاشتراكية في ((ثورين)) ويتدخل في مناقشة مواقف الحزب الاشتراكي الإيطالي من الحرب العالمية الأولى بمقالته ((الحياد النشيط والفعال)) بعدها يصبح

---

(١٢) هيدغر، مارتن، ما الميتافيزيقا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط١، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٠.

مباشرة عضواً في هيئة تحرير جريدة ((افانتي)) بعد التمردات الشعبية في ٢٦/٢٣ أغسطس ١٩١٧ وإيقاف اغلب الممثلين الاشتراكيين لمدينة ثورين، فاصبح سكرتير اللجنة التنفيذية المؤقتة لفرع الحزب الاشتراكي في المدينة.

- ١٩١٩/ أصدر بالتعاون مع مناضلين إيطاليين هم ((طاسكا))، ((تراسينني))، ((توقلياني)) مجلة أسبوعية ثقافية اشتراكية ((لودينو–نوفو)) تولى إدارتها، في جديلة خلال الإضراب السياسي التضامني مع الجمهوريات الشيوعية لروسيا وهنغاريا، ثم سُجن في ثورين، وبعد خروجه في الخريف بدأ في تنشيط ((مجالس العمال)) و((مدرسة الثقافة))، التابعة للمجلة.
- ١٩٢٠/ مع بداية الاضطرابات العمالية في ثورين، كتب وثيقة نقدية من اجل تجديد الحزب الاشتراكي الإيطالي، هذا النص الذي اعتبره لينين قاعدة أساسية لتنمية الحركة العمالية، يساهم في خلق مجموعة العمال الشيوعيين ودعا إلى احتلال المصانع من طرف العمال مع المناضل ((بوديفا)) ثم أسس رسمياً القسم الشيوعي للحزب الاشتراكي.
- ١٩٣١/ ينتخب في أول لجنة مركزية مؤتمر ((ليفورن)) الذي شهد تأسيس الحزب الشيوعي الإيطالي على يده ويدي رفاقه الآخرين أمثال بوديفا وتوقلياتي.
- ١٩٣٣/ يتزوج في موسكو بعد ان عينه حزبه ممثلاً له في الاتحاد السوفيتي، ويحضر المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية.
- ١٩٣٥/١٩٣٣/ يعود غرامشي إلى إيطاليا حيث انتخب نائباً في اللجنة التنفيذية للحزب الشيوعي الإيطالي خلال الأزمة التي نشبت بعد مقتل النائب الاشتراكي ((مايتوتي)).
- ١٩٣٦/ يشارك في مؤتمر الحزب الثالث في ((ليون)) ويضع مع ((توقلياتي)) الاطروحات الخاصة بالإستراتيجية الجديدة للحزب.
- ١٩٣٦/١٩٢٧/ تقوم المحكمة الخاصة بالدفاع عن الدولة التي كونها الحكم الفاشي لموسوليني بالحكم عليه بـ ٢٠ سنة سجناً، وفي السجن يبدأ في كتابة ((دفاتر السجن)) مؤلفه الأساسي، وتتأزم صحته ويصاب بأزمة عصبية خطيرة، إضافة إلى مرض السل الذي صاحبه في السجن فينقل إلى عيادة، وفي أكتوبر يخرج من السجن بحرية جزئية.

- ١٩٣٧/ يحصل على حريته الكاملة، ولكن تدهور صحته لم يمهله إذ يتوفى في ٢٧ أبريل بحضور أخته ويدفن في مقبرة روما(١٣).

يبدو ان هذه السيرة الحياتية محددة بالتواريخ اكثر من سرد الاحداث، على الرغم من انها لا تخلو من الاشارات والاحالات الى الانتقالات بتاريخ غرامشي وتطوره السياسي، الا ان هناك حقائق ضرورية واساسية لا يمكن غض النظر عنها لا سيما أنها اساسية ومهمة في حياة غرامشي، فمثلاً ان ماكيوكشي تذكر في عام ١٩٣٦ مشاركة غرامشي في مؤتمر الحزب الثالث في ليون، فمهلة الصراعات التي خاضتها الاحزاب (احزاب المعارضة) ضد سلطوية موسوليني، حيث انه ظل يلعب لعبة القط والفأر مع احزاب المعارضة على المستوى القانوني على الاقل كما وصفها جيوفري نوبل سميث*.

وفي العام نفسه ((وبحجة اغتيال مزعومة استهدفت حياته قرر موسوليني ان يضع حداً حتى لتلك الديمقراطية البرجوازية الزائفة التي كانت ما تزال موجودة.

حُظرت منظمات المعارضة الباقية كلها مع مطبوعاتها ومنشوراتها، وشُنت سلسلة جديدة وطويلة من حملات الاعتقالات الواسعة التي شملت البلاد، كان انطونيو غرامشي بين المعتقلين ولا اعرف لماذا تغض النظر ماكيوكشير عن هذه المعلومات الأساسية لعلها أهم مما ذكرته.

وعند قراءتنا لكل كتاب سير غرامشي لا نرى من يتجاوز المكان الذي نشأ، وتربى فيه غرامشي، وهو (جنوب قرية سردينيا)، التي تمتاز بانتشار الامية والفقر، والجهل، والمرض فمثل هذه التفاصيل لم ترد في البيوغرافيا السابقة الذكر، فها هو جيوفري سميث يكتب عن حياة غرامشي: (Antonio Gramsci):

((ولد انطونيو غرامشي عام ١٨٩١ في بلدة آليس Ales الصغيرة في سردينيا، كان أبوه قد جاء من نابولي وكان مقرراً ان يصبح محامياً، ولكن موت ابيه (جد غرامشي) وكان عقيداً في وحدات الكاربينيري الذي ادى الى اضطراره لترك الدراسة شغل اميناً للسجلات في بلدة غيلارزا السردينية الصغيرة، وهناك التقى بأم غرامشي)(١٤).

---

(١٣) اعتمدنا على هذه البيوغرافيا كثيراً التي قامت بأنجازها الايطالية ماريا انطونيتا ماكيوكشي في كتابها ((من اجل غرامشي))، نقلاً عن كتاب، انتلجنسيا ام مثقفون، عمار بلحس، ص٤٩-٥٠ .

* انظر: كتاب ندوة القاهرة ١٩٩٠، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ص٨٦.

(١٤) انظر: سلسلة اعلام الفكر العالمي، غرامشي، بوزوليني، ترجمة سمير كرم، ص٥٠.

هذه نبذة عن حياته المبكرة، لكن هناك نقاطاً كثيرة تعتبر نقاط تطور، واندحار لمسيرة غرامشي النضالية فهي تطور لانه كان يحاول جاهداً ان يؤسس معارضة برلمانية مع نواب آفنتيني، ومن الملاحظ ان غرامشي كان ينوي من خلال هذا البرلمان ضرب فكرة الحزب الواحد المسيطر على زمام الأمور وبشكل اخص الحزب الشيوعي آنذاك، الى جانب انه كان ينوي وضع حد لتمادي السلطة الدكتاتورية، التي كانت تتربع على عرش السياسة الايطالية، وهذا ما ارخ له انطونيو بوزوليني، عندما وصف هذه الاحداث. حيث يقول:

((لم تكن علاقات الشيوعيين مع نواب آفنتيني على احسن ما يرام، فقد رفض ايضاً الاقتراح بتكوين معارضة برلمانية أو بعبارة أخرى اعلانه ان البرلمان الوحيد الذي يمثل الامة شرعياً هو برلمان نواب آفنتيني. وقد افاد موسوليني بمهارة من الانقسامات بين اعدائه والمأزق الذي وجدوا انفسهم فيه مطوقين على النحو الذي كانوا فيه في نفق مظلم ما كانوا يعرفون كيف يهربون منه))[١٥].

((ذهب غرامشي الى ساردينيا لايام قليلة للمشاركة في الدعاية والتنظيم السياسي ويمضي بعض الوقت مع اسرته ومن ثم ذهب الى موسكو. ولكن الاحداث بلغت ذروة اخرى لقد قرر الشيوعيون التخلي عن المعارضة البرلمانية والعودة الى مجلس النواب. وكان موسوليني قد اثار الرعود في وجه نواب امنتيني واعلن بداية السيطرة الفاشية الكاملة، وعاد غرامشي الى روما في مايو (آيار) والقى خطاباً في مجلس النواب ضد مشروع القرار الخاص بالجمعيات السرية الذي كان قد قدمه موسوليني والفريد ورركو، ولقد لقيت خطبته آذاناً صاغية تماماً، حتى وان كان الفاشيون وموسوليني نفسه دأبوا على مقاطعتها بأستمرار))[١٦].

من كل ما سبق حاولنا ان نطلع وبشكل مختصر على حياة غرامشي وصولاً الى مواجهة السلطة الفاشية التي تعتبر من المراحل الفاصلة في حياة غرامشي، فأما ان يتنازل عن كل تنظيراته السياسية ضد الافكار السلطوية، والواحدية، والايديولوجية، أو يستمر حتى وان كان طريقة الى السجن، والموت، وهذا ما حصل حقاً عندما اعلن مواجهة السلطة المستبدة بكل القيم الانسانية.

---

[١٥] المصدر نفسه، ص٥٠.

[١٦] المصدر نفسه، ص٥١.

ان المرحلة الاخيرة من حياة غرامشي هي مرحلة كتابة كراسات السجن، التي كانت حصيلة نضاله الدؤوب من اجل الحرية الفكرية، والاصلاح الثقافي والوجداني، لبسطاء الشعب (العوام)، لكن هل استمر في تحقيق مشروعه الطوباوي؟

يكتب بوزوليني عن الاحداث الاخيرة لغرامشي:

((في تلك الاثناء كان البوليس الفاشي يطارد كل نواب المعارضة، وطلب قيادة الحزب من غرامشي ان يتنقل الى سويسرا طلباً للأمان، ولكنه فضل ان يبقى في ايطاليا، وفي بداية نوفمبر عجز عن الوصول الى موعد لاجتماع سري كان من المقرر ان يشرح اثناءه هومبرت – دروز نوعية وخطورة التناقضات بين مجموعة ستالين* ومجموعة المعارضة فقد اوقف البوليس غرامشي واجبره على العودة الى روما، وبعد ايام قليلة في الثامن من نوفمبر "بعد الاجراءات الاستثنائية" التي كانت الحكومة الفاشية قد قررت اتخاذها القى البوليس القبض عليه، وكذلك على النواب الشيوعيين الآخرين، على الرغم من انه كان يتمتع بالحصانة البرلمانية، ولكن لم يكن مجلس النواب قد تحرك اليوم التالي للموافقة على ابطال عضوية نواب آفتيني، وكان بينهم الشيوعيون وعلى الرغم من انسحابهم من آفنتيني وعودتهم الى البرلمان لم يستغرق الحكم السياسي لغرامشي طويلاً فقد حكم عليه بالاعتقال مدة خمس سنوات*. ولم يعلم الا في وقت متأخر الجهة التي سيرسل اليها جزيرة أوستيا الصغيرة وقد بلغها في اوائل شهر ديسمبر (كانون الأول)، وقد شاركه حياة المعتقل معتقلون سياسيون آخرون أسسوا معاً مدرسة بين المعتقلين وكان غرامشي معنياً بالقسم الادبي التاريخي، بينما كان بورديفا معنيا بالقسم العلمي، وفي شهر يناير (كانون الثاني) عام ١٩٣٧ بدأت المحكمة الخاصة "للدفاع عن الدولة" نشاطها وصدر امر اعتقال ضد غرامشي، واخذ الى ميلانو واودع سجن سان فيتوريو.

وكان بأستطاعته ان يقرأ المجلات والكتب وان يكتب الرسائل الداخلية وكانت قرب تاتيانا العزيزة شقيقة زوجته مصدر راحة كبيرة له، وهي التي ابلغها في رسالة ٩ مارس

---

* وَجَّه غرامشي نقداً عنيفاً للستالينية مما جعله معزولاً ومنبوذاً حتى بين رفاقه في سجون الفاشية.

* كان موسوليني ينتظر هذه اللحظة، لان كلما كان يتردد اسم غرامشي امامه كان يقول: لابد من منع هذا الرأس من التفكير.

(آذار) عزمه على ان يكرس نفسه لخطة متعددة الجوانب من الدراسات اثناء سنواته في السجن))[١٧].

اذن يمكننا القول الآن ان حياة غرامشي هنا تقسم الى مرحلتين: مرحلة النضال السياسي، والقيادي، ومرحلة العمل الثقافي الاصلاحي لبنية المجتمع، لاسيما بعد اعتقاله وعكوفه على كتابة المعنون والرئيسي، والمبني بـ((كراسات السجن))، وقد أكد على هذه المسألة، المفكر الفرنسي جان مارك بيوتي:

((انقسم انتاج غرامشي الفكري الى مرحلتين كبيرتين، قبل اعتقاله وبعده فمن ١٩١٤ الى ١٩٣٦ كان نشاطه الفكري متجهاً بصورة مباشرة الى الاحداث السياسية التي شارك فيها، وقد لجأ آنئذ الى الشكل الصحفي كي يعلق على الوضع السياسي، وكي يطلق شعارات معينة، واننا لنصادف منذ تلك الحقبة الصفات الفكرية المميزة له الحس العيني، الحدس والخيال السياسيين ... الخ)، كذلك الموضوعات الرئيسية التي سيطورها لاحقاً (الثقافة، الهيمنة) المثقفين))[١٨].

عندما نتكلم عن مرحلة ما بعد اعتقال غرامشي، فأننا في الحقيقة نتكلم عن مشاكل يواجهها غرامشي، واعني بها، هل تبقى ثمة قيمة لأي عمل سياسي في ظل صعود الدكتاتوريات؟ وهل يغدو النضال السياسي هنا ذا جدوى طالما هو محكوم عليه بالفشل منذ البدء؟

إن العمل السياسي يطلب التغيير لبنية السلطة الحاكمة من جانب، وللحياة التقليدية السائدة من جانب آخر، وكلا الأمرين مستحيلان، لأن السلطة السياسية (الدكتاتورية) لا تخضع للتغيير لانها ضد التغيير، والتغيير عندها يساوي غيابها، والمجتمع التقليدي لا يستطيع ان يتخلص من هيمنة ثقافته التقليدية السائدة، لانه ايضاً يخشى التغيير، ولا يأمنه، من هنا نرى غرامشي في دفاتر السجن يركز على موضوعة المثقفين وعلاقتهم بالمجتمع، وبالنظام المعرفي السائد، وبنظام التصورات الذي يشكل معرفة المجتمعات الانسانية، وهذا يتطلب منا ان نعرض طبيعة المفاهيم المسيطرة على دفاتر السجن، وطبيعة الرؤى السياسية الجديدة، على اعتبار ان غرامشي سوف يجعل من العقل السياسي هو العقل المسيطر على ذهنية الجماهير، والذي يكرس مجموعة من

---

(١٧) المصدر نفسه، ص٥٤، ص٥٥.

(١٨) بيوتي (جان مارك)، فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، ص٥.

المفاهيم الازلية (اللاتاريخية) التي تجعل من السلطة مطلقة، وبعيدة عن النقد، ان غرامشي يقلب المشكل، بمعنى انه لا يغير السلطة المجسدة (المسيطرة) على قدر تغيير مفاهيمها المسيطرة بطريقة لا شعورية على ذهنية الجماهير، وعندما تتغير هذه الذهنية، وتكون قابلة للتحول، يعني هذا البدء يكون من القاعدة وليس من قمة الهرم، الامر الذي جعل غرامشي في دفاتر السجن، يركز على هذه المسألة، من خلال دور المثقفين في احداث الاصلاحات الثقافية المطلوبة، والتي يحتاجها الشعب والجماهير.

ترى هل ان غرامشي كتب كراسات السجن لهذه الاسباب المذكورة في اعلاه؟

وما هي البنية والثيمه الاساسية التي تحكم نسق هذه الكراسات؟

وكيف كانت ظروف حياة غرامشي ابان كتابته هذه الكراسات؟

- أولاً : دفاتر السجن : selections from prison notebooks "١٩٢٩ – ١٩٣٥"

الظروف والاشكاليات

لا يمكننا ان نجعل من دفاتر السجن فكرة خارجة عن النسق الغرامشي، وبعيدة عن حياته، وعصره السياسي، وتطوره الثقافي لان هذه الكراسات وثيقة مكملة لحياة غرامشي، وعصره السياسي، وبالتالي اذا ما اغضضنا النظر عن موقعها، واهميتها، وطبيعة كتابتها فاننا في الحقيقة نغض النظر عن جانب مهم وخطير في السيرة الذاتية لهذا المفكر.

فما هي حقيقة هذه الكراسات؟

يقول مترجم كراسات السجن* الاستاذ عادل غنيم عن هذه الترجمة:

((ان هذه الكراسات حررها وترجمها الى الانكليزية ((كينتين هور)) و((جيفري سميث))، ونشر دار لورنس ويشارت لندن ١٩٧٨، هذا فيما يتعلق بالترجمة الانكليزية، اما عن الترجمة العربية، فقد ترجم هذه الكراسات الاستاذ عادل غنيم، وطبعت في القاهرة سنة ١٩٩٤، (وقد بدأ غرامشي العمل بكراسات السجن في فبراير شباط ١٩٢٩ وفرغ منها ١٩٣٥، وتبلغ ٣٣ كراساً (دفتراً)، وكان غرامشي يصفها نفسه بـ ((بؤرة حياتي الداخلية))[١٩].

اما عن الظروف التي حكمت كتابة هذه الكراسات فهي:

((كتبت في اللحظة التاريخية لهزيمة الثورة (البروليتارية) في اوربا وتحديداً في المانيا، وايطاليا بعد الحرب العالمية الاولى))[٢٠].

وبشكل دقيق نقول ان هذه الكراسات كتبت في الازمة البنيوية والهيكلية للرأسمالية، وازمة تشكل البديل البروليتاري الثوري من الجهة الاخرى، بمعنى هل تكون البروليتاريا البديل المنطقي والتاريخي للازمة الرأسمالية؟

---

* من المؤسف حقاً ان هذه الترجمة لم نتمكن من الحصول عليها.
واعتمدنا على عرض نايف سلوم لها.

(١٩) سلوم (نايف)، قراءة في دفاتر السجن، (n-Saloom@Ses-net.org) ١١/٤/٢٠٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه.

ان مشكل هذه الازمة من المفترض انه سياسي، وتكون معالجته سياسية ايضاً، وهذا بطبيعته يترك انعكاساته على طبيعة كتابة كراسات السجن، لكن عندما نقرأ ترتيب فصول الكراسات نجد ان التركيز على موضوع المثقف، وعلاقته بالمجتمع، والتاريخ، وهذا واضح من خلال دراسة كتاب ((كراسات السجن)) كما تعرضه الترجمة العربية، وهو كالآتي:

القسم الأول: قضايا التاريخ والثقافة وفيه :

١) المثقفون ٢) حول التعليم ٣) ملاحظات حول التاريخ الايطالي.

القسم الثاني: ملاحظات حول السياسة ويشمل:-

١) الامير الحديث* ٢) الدولة والمجتمع المدني ٣) الاساليب الامريكية والفوردية

القسم الثالث: فلسفة الممارسة (praxis) ويشمل:-

١) دراسة الفلسفة ٢) مشكلات الماركسية، واخيراً قضايا عامة، وتشمل متفرقات مثل المادية التاريخية وعلم الاجتماع*، الديالكتيك، العلم والمذهب/النسق، حول الفن وقضايا أخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن لماذا العمل السياسي جاء بعد العمل الثقافي؟

ولماذا لا نجد قضايا نضالية، وثورية، تقودها البروليتاريا؟

هل ان غرامشي انصرف عن العمل السياسي/النضالي الى خطاب الثقافة والمثقفين؟

وهل ان الاصلاح الثقافي يسبق العمل الثوري والسياسي؟

هذه الرسالة وغيرها تطرح نفسها امام النص الغرامشوي، وان كنا نعلم بان هناك ظروفاً مركبة واجهت عملية نقل الكراسات الامر الذي أثر على طبيعة ترتيب الاقسام، ناهيك عن ظروف المراقبة والمعاقبة المفروضة من قبل السلطات الفاشية على العمل السياسي وبشكل اخص على كل ما هو شيوعي وهذا ما عناه ((جان مارك بيوتي)).

((لقد نشرت الدفاتر في ستة مجلدات على يد الناشر نيودي لكن بدلاً من طبع النصوص بحسب التسلسل الزمني لتحريرها جزأ الناشر الدفاتر وجمعها في مجلدات

---

* ترجم الى العربية بالعنوان نفسه، ترجمة قيس الشامي، ط١، ١٩٧٢.

* ترجم الى العربية باسم قضايا المادية التاريخية، ترجمة – فواز طرابلسي، دار الطليعة– بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧٠.

منفصلة بحسب مواضيع محددة، ان طابع النشر بالذات اذن يضع العقبات امام تفسير يلتزم بجميع المعايير العلمية الواجبة في هذا المضمار))[٢١].

هذا فيما يتعلق بالتسلسل الزمني، وترتيب النصوص.

اما فيما يتعلق بالوضع السياسي المربك، ووضع المراقبة، والحظر، فقد كان مزدهراً آنذاك: ((ثم ان غرامشي، تحاشياً منه لاثارة شكوك الرقابة يموه في كثير من الاحيان اسماء الماركسيين مستخدماً اسماء مستعارة، كما يموه المفردات الكلاسيكية للماركسية في شكل تعابير غير محددة ولا واضحة، وعلى سبيل المثال، الاشارة الى ماركس بعبارة ((مؤسس فلسفة الممارسة))، لكن لا تتمتع جميع التعابير بهذه الشفافية، وهي تثير في هذه الحال مشكلات يعسر حلها، أ يعود السبب في عدم وضوح هذه الصيغة أم تلك ام الى تقلب وتردد في فكر غرامشي بالذات؟

وهل يعني استخدام هذا التعبير او ذاك بديلا عن مفهوم كلاسيكي من مفاهيم الماركسية ان المؤلف يريد ان يلفت الانتباه الى واقع جديد وان ينعتق من مستتبعات المفهوم الكلاسيكي*؟))[٢٢].

اما الصعوبة الاخرى فهي تتعلق بالمنهجية المتبعة في كتابة دفاتر السجن، حيث انها كانت مربكة أيضاً.

((ان الصعوبة الكبرى تكمن في المنهج المستخدم في الدفاتر، دراسة مواضيع شتى (اشكاليات)*، في شكل ملحوظات ومقطوعات ... فغرامشي ما كان يستطيع ان يحصل على جميع ادوات العمل (كتب، مقالات، وثائق) اللازمة للقيام ببحث متصل ومحدد ودقيق، وكان مكرها على اعمال الفكر انطلاقاً من الكتابات المتباينة ذات الصفات المتفاوتة التي كانت تصله من الخارج، ومن مكتبة السجن، وكانت المواضيع التي ينبغي دراستها بالذات – والتي يكشف عنها في مختلف ملاحظاته – منوطة مباشرة بالدراية التي كان يفلح في الحصول عليها من الكتابات، هكذا تمزق فكره بين الموضوعات الكبرى لبحثه وبين النصوص المبعثرة التي كانت نتاج لتأملاته، ومن هنا كانت "الدفاتر" مزروعة

---

[٢١] (بيوتي) جان مارك، مصدر سبق ذكره، ص٦، ١٩٧٥.

* هذا ما حاولت ان اوكد عليه من الطرح السابق، أي تاسيس خطاب ثقافي بدلاً من العمل السياسي الثوري.

[٢٢] المصدر السابق، ص٧.

* اضافة منا.

بتأملات متقطعة ومتنافرة، وان ارتبطت بمقدار او بآخر من المباشرة بالموضوعات الكبرى التي كانت تستأثر باهتمامه، لقد اعمل غرامشي فكره في مواضيع متنافرة بطرحه على نفسه اسئلة متشابهة.

وهذا النهج الذي يتلمس طريقه تلمساً يحدد على احسن وجه المنهج الذي وجد المؤلف نفسه مكرهاً عليه: التنقيب، وهذا نهج اساسي وضروري لكل بحث لكنه نهج تمهيدي لا يجد غايته (إلا في خارج ذاته)*: في انتاج فكر متلاحم ومبين))[٢٣].

اذن من كل ما سبق، أ يبدو اهتمام غرامشي في الدفاتر بالاشكالية الثقافية أم السياسية؟

وهل يعتبر "المثقف" واشكالاته الموضوعة الاساسية للدفاتر؟

((يمكن القول ان جميع ملحوظات "الدفاتر" تتكدس حول مشكلة المثقفين، وابراز وظيفتهم في قطاعات النشاط الانساني، هنا تكمن اصالة غرامشي))[٢٤].

فيكون هنا المثقف المحور الذي ترتبط به كل القضايا السياسية، والثقافية، والايديولوجية وبشكل اخص في الدفاتر.

((هكذا يتيح لنا الدور المركزي لمفهوم المثقف ان نربط بكل واحد مبين مجمل مفاهيم غرامشي السياسية أو التساوق الذي يقوم بين هذه المفاهيم المتبينة حول مفهوم المثقف ويتيح لنا ان نحدد من الخارج معنى كل واحد منها))[٢٥].

ان طبيعة الفكر الثوري، والنضالي، لا ينتهي في المشروع الغرامشي على قدر ما تعرض الى انزياح من معناه السابق الى معناه الجديد المعاصر، أي تغيير وظيفة النضال، والثورة، والبروليتاريا والاشتراكية، هذه المفاهيم تحتاج الى اعادة نظر وتأويل جديد للفكر الغرامشوي، وبشكل اخص انه يرفض الفكر اليقيني، والواحدي، يكتب جيوفري نويل سميث، في دراسته القيمة عن

غرامشي: دفاتر السجن: ((كان غرامشي يقول في فترة سجنه، انني مسكون بهاجس يلح علي قائلاً بان من واجبي ان اقوم بعمل ما يكون خالداً، اريد عبر اتباع خطة

---

* غرامشي يؤكد على الخارجانية للفكر، (التشديد منا)

(٢٣) المصدر نفسه، ص٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٠.

مرسومة ان اكرس حياتي بكثافة وبصورة منهجية لموضوع معين يكون قادراً على احتوائي وعلى اعطاء حياتي الداخلية بؤرة تتركز عليها))، كان هاجسه الاول منصباً على ان يقوم، ان يجد سبيلاً للرد على التحول الذي ينطوي عليه سجنه فيما يخص وجوده. الانتقال من المشاركة في مشروع جماعي الى العزلة، والخطر الكامن في (التخلي الذاتي عن النضال اليومي لصالح افق لابد له من ان يكون افقاً بعيداً وطويل الامد))، عند تفاؤل الارادة الذي يشكل اساساً ضرورياً لاي نشاط سياسي لصالح ما يجب ان يكون، غالباً ما تحول خلال فترة سجن غرامشي الى شيء قريب جداً من اليأس لعل اكبر المخاطر التي يواجهها أي سجين سياسي هو ان تفقد اسباب نضاله السابق ومعاناته الحالية مصداقيتها في نظره تحت تأثير وضعه الجديد ووطأته))[٢٦].

صارت السياسة عند غرامشي ديناً بلا كنيسة، وفكراً في اللامكان، انه يتأمل في ذاته المنعزلة، ويتمنى ان يترك عملاً يخلده، أهذا هو كل شيء بعد هذا النضال الطويل، ينتهي بعمل يخلد كاتبه؟ أهذا هو هم المفكر النضالي؟

لماذا يريد غرامشي بؤرة داخلية يتركز عليها؟

هل كان يفتقر الى هذه البؤرة وهو يعيش في الخارج؟

انه يذكرنا بفترة سجن ريجيس دوبريه، عندما كان يقول:- (الزمن في انحدار وهو يجرفنا تلقائياً نحو الاسفل: ينبغي ان ((ننتفض)) لنستعيد مكانتنا، وننقذ ما يمكن انقاذه))[٢٧].

ان تجربة دوبريه تكاد تقارن مع تجربة غرامشي فكلاهما عمل بالسياسية، وبالعمل النضالي، ((ان النظرة النضالية اذا فصلت عن افقها المعتاد تدور حول نفسها، واذا كنت سجيناً، وبلا مستقبل فقد شرعت أعود نحو العالم الذهني الذي صدرت عنه))[٢٨].

---

[٢٦] سميث (جيوفري نوبل)، ١٩٩١، ص٩٥.

[٢٧] دوبريه (ريجيس)، الزمن والسياسة، ص١٣.

[٢٨] دوبريه (ريجيس)، نقد العقل السياسي، ص٩.

ثانياً:- الاطار العام لفكره الفلسفي:-

نقد الماركسية الأرثوذكسية:-

مما لاشك فيه ان غرامشي تعامل مع الفكر الماركسي الذي يعتبر المكون الاساسي لفلسفته السياسية، ورؤياه الفكرية، واشكالياته الثقافية، اقول انه تعامل مع هذا الفكر ليس تعاملاً ايديولوجياً، أو حزبياً، أو اقتصادياً، على قدر تعامله معه بطريقة "نقدية" ترفض القداسة للحزب، والايمان بالمبدأ الواحد الذي يفسر حقائق الوجود المختلفة ناهيك عن نقده لنظريات الحتمية والجبرية التاريخية، والنظرات الواحدية للتاريخ، كل هذه الرؤى حولت الماركسية الى اسطورة، أو خرافة، أو نظام لاهوتي بدون آلة متعالي. الامر الذي جعل اغلب المنتمين الى الماركسية ذو توجهات امية لا يفهمون، ولا يعون أي شيء من حقيقة الفكر الماركسي، أو يفهمون فلسفة ماركس النقدية، لأنهم يتثبتون بمقولات مبتورة عن سياقاتها الاصلية، أو تقرأ من مصادر شعبية، او تجارية، أو مرفوضة، الامر الذي فوت الفرصة على كثير ممن ينتمون الى الماركسية عن فهم الانجاز النظري الماركسي، وهذا ما جعل لينين يقول انه لم يظهر ماركسياً واحداً قرأ وفهم كتاب رأس المال الماركسي، لان اغلب هؤلاء مجرد انتماء ايديولوجي للحزب، أو للمكتب السياسي، او سكرتير المكتب السياسي، لقد سيطرت كثير من المقولات التي كان يعتمدها الماركسيون، ويعتبرونها ازلية، وثابتة، ومطلقة لا يأتيها الباطل لا من امامها ولا من خلفها، هذه هي الارثونكسية التي تنظر الى الفكر بوصفه خطاً مستقيماً يؤدي الى حياة مستقيمة لكل من اتبع هذا الفهم، هذا ما جعل غرامشي يصب جام غضبه على الظاهرة الستالينية التي شخصت الفكر الماركسي وحولته الى سلطة مطلقة تضع كل زمام الامور بيد شخص واحد اسمه ستالين، الذي حول كل ممارسة ديمقراطية خارج إرادة الحزب المهيمن، وشخص الدكتور فيصل دراج طبيعة الظاهرة الستالينية بقوله:-

((اخذت الستالينية بالمنطق الارجاعي الذي يرجع العلاقات الاجتماعية المتناقضة والمعقدة الى علاقات شكلية، فيبدو المجتمع وحركته خلقاً ايديولوجياً ارادوياً، يعكسان وهم او اوهام الايديولوجية السلطوية، لقد تم ارجاع المجتمع كله الى مفهوم الطبقة العاملة وارجاع الطبقة الى الحزب، والحزب الى الجهاز الحزبي، والاخيرالى سكرتيره العام، اي تم ارجاع المجتمع الى السلطة القائمة، وامام امتداد السلطة وتوسعها في التفرد بالمجتمع المدني انعدمت المبادرة الجماهيرية، بدت السلطة كلاً شاملاً لا مكان لغيره، واصبحت

الماركسية فلسفة سلطوية تبرر سطوة السلطة الشاملة، وشمولية السكرتير العام، وفي دائرة الشمولية التي تمثل سلطة تجمع في شخصها القرار السياسي والقرار النظري اخذت الماركسية شكل الفلسفة المنجزة الكاملة))[٢٩].

لم يكن غرامشي يتصور من الماركسية ان تزدهر في ظل الظروف الدوغمائية، والسلطوية لانه يؤمن بأن هناك طاقة نقدية، وارادة انسانية خلاقة ومبدعة تخرج على كل الانساق السلطوية، وهذا هو جوهر البراكسيس الذي يحاول غرامشي ان يجسده في الفكر وفي الواقع وفي النظرية لان البراكسيس يهدم كل الطروحات الميتافيزيقية (العقائدية) الجامدة.

((يمكن القول بانه مهما كانت مواقف غرامشي السياسية في تلك الفترة فان تمسكه بالنزعة الانسانية الارادية الاخلاقية لن يتزعزع. وقد اكد غرامشي بعد هذه الفترة في مناسبات عديدة على الابعاد الذاتية لمنهج تحويل (قلب) الممارسة كما رفض اكثر من مرة ان يخضع المادية التاريخية لميتافيزيقية الجدل وغير ذلك من اشكال الجمود العقائدي (الدوغمائي)، بعد هذه الفترة كتب غرامشي نقده اللاذع ضد نيقولا بوخارين*. واكد بذلك وبغير موارية موقفه كمفكر يساري يؤمن بماركسية انسانية ارادية اخلاقية. لم يكتف غرامشي بنبذ هذا الكتاب الذي يعد من اول اعمال الاورثوذكسية السوفيتية بل هاجمه سياسياً وسخر من منهجه وجوهره اكد على معنى التاريخ والحتمية التاريخية من حيث انهما لا يعنيان الجمود الوضعي وانتقد المفهوم العقائدي الجامد للجدل عند كل من انجلز وبوخارين ليؤكد على اهمية اجراء وتحديد التاريخ وقدمهما باعتبارهما بعدين لتحرر الانسان))[٣٠].

هكذا نرى ان نقد غرامشي للماركسية جاء ليؤكد النزعة الانسانية ودورها الخلاق والاداري والفاعل في التاريخ وليس للتاريخ، ولهذا نراه ينتقد الحزبية والبيروقراطية،

---

[٢٩] دراج (د.فيصل) الماركسية بين العلم واللاهوت (ملاحظات حول دلالة الدوغمائية)، مجلة النهج الماركسية، عدد مزدوج ٢٣/٢٤/السنة السادسة ١٩٨٩، ص١٩١.

* بوخارين: ماركسي روسي، اصدر كتاباً في موسكو سنة ١٩٢١ كان يقصد فيه تعميم وتبسيط المقولات الماركسية الاساسية وعنوانه الكامل ((نظرية المادية التاريخية: دليل شعبي لعلم الاجتماع الماركسي، وقد انتقده غرامشي لانه اعتبره مثال الكتب الرخيصة والمبتذلة التي تروج للماركسية.

[٣٠] انظر:- مجلة المنار البيروتية العدد ٢٤-٢٥، ديسمبر-كانون الاول ١٩٨٦ - يناير كانون الثاني ١٩٨٧، غرامشي فيلسوف الممارسة للباحث الايطالي توني بينجيري، ص١٥٠.

والمركزية، والحتمية التاريخية، والنزعة الاقتصادية والميكانيكية في تفسير الانسان والتاريخ هكذا يرى غرامشي الماركسية التي ينتمي اليها منهجاً، وعلماً، ونظرية، ليس انتماءٍ حزبياً أو سلطوياً، تكون منعزلة عند عامة الناس وعن الذهنية السائدة، اذن ما فائدة الماركسية في مثل هذه الحالة، ان غرامشي يطلب من الماركسية ما لم يطلبه غيره فهو يريد ان تكون رؤية علمية ونقدية تكون المرشد والموجه للجماهير الغارقة في سبات الحس الشعبي المبتذل، وهذه الملاحظة يمكن ابرازها من خلال هذا النص:

((ان الماركسية لا تتوخى ترك الجماهير في فلسفتها البدائية، بل توجيهها نحو نظرة أعلى للحياة محققة بذلك التقدم الفكري للجماهير وليس فقط لفئات قليلة من المثقفين، ويضيف قائلاً .. عندما يتجاوز عنصر من الجماهير الحس العام نقدياً فأنه يقبل في الواقع فلسفة جديدة والفلسفة الماركسية تصبح ابداعية حين تنتج حقاً فلسفة جماهيرية جديدة، تمتلك تصوراً جديداً للعالم والحياة وتخصب ثقافة الجماهير، وتغذيها عبر تحقيق التقدم الفكري والسياسي في وعي الجماهير وتؤمن عملية الانتقال من العلم باعتبار الماركسية علماً الى اعداد فلسفة اخلاقية وسياسية شعبية، أي ماركسية شعبية موافقة لهذا التصور الجديد تكون بمنزلة الفلسفة الواقعية والتاريخية للعمل السياسي للجماهير الشعبية. وفلسفة البراكسيس تستهدف تحقيق عملية انتقال الجماهير الشعبية من فلسفتها القديمة المحافظة والثابتة وغير النقدية الى تبني ماركسية جماهيرية تكمن وظيفتها في انشاء كتلة فكرية واخلاقية تعبد الطريق لعلاقة تربوية جديدة بين المثقفين والجماهير الشعبية تسهم اسهاماً حقيقياً في تطوير الوعي النقدي المتماسك والتقدم الفكري اللذين يغيران بشكل جذري كل مرتكزات الفلسفة القديمة في سبيل تحطيمها جدلياً))(٣١).

يبدو ان غرامشي لا يفصل الماركسية النقدية التي يُنّظر لها ويحاول ان يطهرها من دنس التحزب، والشمولية (السلطوية)، وبراثن الايديولوجية التي تزيف الحقائق وتخفيها، بدلاً من كشفها، كل هذا لا يأتي دفعة واحدة، لانه يحتاج الى تأسيس خطاب جديد للماركسية كما تنسى التفكير في الخطاب القديم لمقولاته المستهلكة:-

((كانت المسألة الجوهرية في نظر غرامشي تتمثل في ضرورة تجديد الماركسية أو بالاحرى اعادة التفكير بالماركسية في سبيل تحقيق نهضة ماركسية جديدة انطلاقاً من الموضوعات التي تعالجها المنهجية الجدلية، والتي تدور حول معرفة علمية التطورات

---

(٣١) المديني (توفيق)، فلسفة غرامشي السياسية، ص١٠.

التاريخية والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية في الغرب الرأسمالي عامة، وايطالياً بخاصة، في فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى، والتطور العالمي اللاحق لها لجهة بروز الفاشية في ايطاليا والنازية في المانيا، واستقرار حكم ستالين، الذي حمل على مذهبة "النظرية الماركسية" وتحزيبها وانتاج وعي مذهبي ايديولوجي جامد قاد الى تعزيز الجهل الثقافي، والمعرفي أو الفكري، وسد قنوات الحوار والتواصل، والابداع الفكري والثقافي لتطوير النظرية، وحيث ساد الضلال الكبير في الماركسية حين تحولت الى ايديولوجيا معتمدة في ذلك على عناصر كثيرة من المادية التاريخية والحتمية، وعلى الاقتصادية الايديولوجية التي تمثل معيناً للانسان الصانع والعاقل على حد تعبير الاستاذ الياس مرقص)، فان كل هذه العوامل مجتمعة فرضت على غرامشي ان يخوض المعركة الثقافية والمعرفية والفكرية ضد الماركسية المبتذلة، أي ضد الاقتصاد والايديولوجية الماركسية المبتذلة باعتبارها تمثل نهجاً سائداً في نمط الاحزاب العمالية، ونظريتهم وتكتيكهم السياسي، وتستخدم مقولات المادية التاريخية بصفتها الكلاسيكية في تطبيقها على المجتمع الرأسمالي، كمقولات ثابتة وابدية ويقول غرامشي في هذا الصدد:- ((في الصيغة الاكثر انتشاراً وهي صيغة التطهر الاقتصادي تفقد الفلسفة امتدادها الثقافي في الأوساط الاعلى من الجماعة الثقافية مهما كانت مكاسبها بين الجماهير وبين المثقفين العاديين الذين لا يريدون انهاك أدمغتهم بل يريدون الظهور بمظهر الاذكياء جداً))[٣٢].

ان غرامشي لا يضحي بالذات الخلاقة، والمبدعة، صاحبة الإرادة التاريخية الصانعة لصيرورة التاريخ لحساب المادية الجدلية، والقوانين المطلقة والحتمية الاقتصادية الميكانيكية، انه لا يؤمن الا بنتائج "البراكسيس":-

((رفض غرامشي الاسس المادية للمعرفة وقدم بدلاً منها ذاتية دينامية، لقد وقف غرامشي ضد علم ماركسي يفسر التغير التاريخي بأرجاعه الى نسق شكلي من القوانين العلمية (السببية). وقدم بدلاً منه فلسفة الممارسة الماركسية، وشن هجومه على الموضوعية الخارجية الحاكمة للتطور التاريخي بمعزل عن الادراك الذاتي والفعل الذاتي))[٣٣].

---

[٣٢] المصدر نفسه، ص٥-٦.

[٣٣] فتحي (ابراهيم) الماركسية وازمة المنهج، ص١١.

ان البراكسيس الغرامشوي، يقوم على اساس نقد العضوية الساذجة للماركسية، ويقوم ضد الفهم الواحدي الذي يتصور انه بيده تفسير كل شيء:

((ان هذه التأويلات التبسطية الفجة للقانون الماركسي لحركة المجتمع يشار اليها عادة باسم ((نظرية القوى الانتاجية)) وقد ادت الى النتائج المتناقضة المذكورة اعلاه والتي هبطت بالماركسية من دليل للعمل الى حجة لتسويغ اللاعمل والى علم تبريري يسوغ الهزائم والانتهازية، أي علماً تبريرياً يستخدم المفاهيم الماركسية ليثبت ان الهزيمة أمر محتوم لا مفر منه ان القانون الحديدي قد خلط بين حتمية الانتصار النهائي وبين حتمية الهزائم التي تحدث في الطريق الى الانتصار))[٣٤].

هذا هو لاهوت الماركسية الذي حاول غرامشي ان يفككه، ويهدم ركائزه الدوغمائية التي تسوغ حتى الهزائم المقدرة في اللوح المحفوظ للقانون الفولاذي (الحديدي). وبالتالي تتحول الماركسية على مبدأ أصولي والى نسق غيبي من الافكار التولتاتارية. التي يتحول الفكر فيها الى خطاب يبرر العجز، والهزائم، والفشل، باسم القوانين الازلية، ان حال هؤلاء حال الذين يسوغون القتل، والارهاب، وسفك الدماء، باسم الدين، ومحاربة الكافر، فتكون القاعدة التاريخية التي توجههم هي (قوة السلف الحديدية) التي تحول انقاض افكارها من القوة، الى نفايات بالفعل من خلال الايمان الاعمى بها، يقول غرامشي:-

((عندما تفقد المبادرة في النضال، ويمنى النضال بسلسلة من الهزائم حينئذ تصبح الحتمية الميكانيكية، مصدراً رائعاً للمقاومة الاخلاقية، وبهذا تتحول الارادة الحقيقية الى مسألة ايمان، أي الى غائية تجريبية وبدائية مشبوبة العاطفة وهي تخدم (كتعويض عن العناية الآلهية) والقدرية في الديانات التي تستخدم كرسي الاعتراف))[٣٥].

بعد هذه الثورة المعرفية والتاريخية التي احدثها غرامشي، ولد من رحم هذه الثورة البنية الفوقية التي كانت تعيش في تبعية وحتمية ونتاج الى البنية التحتية، والاقتصادية والانتاجية، هنا تكمن اهمية التجديد الذي ادخله غرامشي على النظرية الماركسية، لان عند اعلان الاستقلال، وحصول السيادة للبنية الفوقية يؤسس غرامشي استقلال السياسي، والمجتمع المدني:-

ماذا كانت الملامح العامة لتجديد غرامشي للماركسية؟

---

[٣٤] انظر: ماريك (غرانز)،فلسفة الثورة العالمية، ١٩٧٢، ص٢٧.

[٣٥] انطونيو (غرامشي)، قضايا المادية التاريخية، ص١٣-١٤.

كان الشرط المسبق لتجديد كهذا بالنسبة لغرامشي، كما بالنسبة للينين او لوكاش رفض ((الاقتصادية)) بمختلف اشكالها، أي النزعة لاختزال مستويات البنية الفوقية المختلفة الى مرتبة ((المظهر)) او ((الظاهرة)) وقد انتجت هذه النزعة على يدي ((الاساتذة)) الماركسيين في الاهمية الثانية مفهوماً تطورياً حتمياً للتاريخ الذي يفهم على انه محكوم بقوانين موضوعية يتخطى اثرها مجال التدخل الانساني الفاعل. وكانت النتيجة جبرية كوارثية في وجد الاحداث معتمدة على ايمان اعمى بـ((قوى التاريخ)) وقد وصف غرامشي هذا الانحراف في دفاتر السجن كـ((رائحة زكية ايديولوجية مباشرة)) للماركسية، و((شكل من اشكال الدين وكمثير (على نمط المخدرات) تجعل ثانوية طبقات اجتماعية معينة ضرورياً ومبرراً تاريخياً))[٣٦].

هكذا نرى ان غرامشي يقودنا من خلال ملحمته النقدية الى ثالوث جديد يتكون من الارثونكسية – والحتمية – والاستالينية، حيث ان القاسم المشترك الذي يوحد هذا الثالوث هو النقد الاستراتيجي لهذه الحقائق التي تفرضها وتجبر الاخرين على الايمان بها، والا هلكوا، او ماتوا، غرامشي يحاول ان ينقذ ما يمكن انقاذه من الفكر الماركسي، هذا الفكر الذي لطالما تلهوت، وتقدس، من خلال مجموعة من المفاهيم والمقولات التي اصبحت اليوم في ذمة التاريخ ان لم تعرض في متحف الافكار الطبيعي، واعني بهذه الافكار الثورة، والبروليتاريا، واليسار، والاشتراكية، والحتمية، والواحدية.

يقول جاد الكريم جباعي في الديمقراطية والماركسية :-

((لماذا نستبعد تحول "الماركسية" الى مجموعة خرافات، واساطير حتى لو كان اسم هذه الخرافات والاساطير "الصراع الطبقي" ودكتاتورية البروليتاريا "والديمقراطية الشعبية" او تحولها الى مجموعة قوانين في مناخ فكري روحي يغلب عليه التفكير الوضعوي العلموي؟ او الى جملة من المقدسات))[٣٧].

وقد ذكر ريمون آرون نقداً شبيهاً* بهذا بقوله :

---

[٣٦] انظر مقالة النظرية والممارسة في الماركسية غرامشي، جون مرينغتون، في كتاب غرامشي:- ((الأمير الحديث))، ص١٤٢، ص١٤٣.

[٣٧] انظر: جبارعي (جاد الكريم)، مجلة النهج العدد ٦٥، شتاء ٢٠٠٢، ص١٦٦.

* وللمزيد ينظر:

سارتر، (جان بول)، الاشتراكية الوافدة من الصقيع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ نشر.

((اليسار، الثورة، البروليتاريا، ثلاث اساطير من نسج خيال القرن التاسع عشر)) [٣٨].

ويضيف شارحاً هذا القول:- ((ان تلك الخرافات، أو الاساطير الثلاث التي يطلقون عليها اسماء اليسار، والثورة ، والبروليتاريا، قد اثبتت فشلها سواء من ناحية الاخفاقات المتكررة التي رافقتها او حتى من ناحية النجاحات التي تزعمها)) [٣٩].

اما فيما يتعلق بنقد منطقية الثورة، ولا جدوى من العمل النضالي من اجل بلوغها. أو الموت عند مذبحها، يقول آرون:-

((ان أولئك الثوريين الذين يستفيدون من عجز الناس من الحقائق، بحيث يسهل استغلالهم، سيجدون انفسهم أمام أحد طريقين بعد وصولهم الى الحكم فهم اما ان يقبلوا بالمصالحة مع الواقع او انهم يلجأون الى سلوك سبيل الطغيان)).

ويقول في نص آخر حول علاقة فكرة التقدم بالثورة:-

((والثورة على ما يرون نتيجة لتقدم الفكر، ولكن أليس هناك تناقض كبير بين ((التقدم)) وتحطيم سلسلة ذلك التقدم؟ ان ((العقلاني)) يجب ان لا يلجأ الى الثورة على الاطلاق، لمجرد انه عقلاني بينما الثورة لا عقلانية ولكن مابال اليسار يتعامى عن هذا التناقض العجيب)) [٤٠].

اما عن اسطورة البرليتاريا فيقول آرون:-

((البروليتاريا كما يراها الماركسيون هي الطبقة التي على عاتقها تقع مهمة "الخلاص العام للبشرية" افلا يتفق هذا المفهوم الاصيل مع الافكار اليهودية التي عمت العالم قبل ميلاد السيد المسيح عند ترقب اليهود لمسيح منتظر؟ اليس يشترك مع فكرة مملكة ((الله))؟

بل ان في كل من الفكرتين ظاهرة بارزة هي اعتبار الجديد المنتظر نقطة انقطاع عن الماضي المؤلم، ووجود هذا الاشتراك بين الفكرتين ليس في مصلحة الماركسية على كل حال اذ انه في الوقت الحاضر لا يعدو كونه بحثاً لأساطير يهودية قد تراكم عليها غبار السنين، وهنالك فرق آخر، فالمسيح بمفرده هو المخلص في الحالة الاولى اما عند

---

[٣٨] آرون (ريمون)، افيون المثقفين، ص١١٧.

[٣٩] المصدر نفسه، ص١٢١.

[٤٠] المصدر نفسه، ص١١٦.

الماركسية فهنالك طبقة كاملة ترفض في عددها الى ملايين والآن من هم افراد هذه الطبقة؟

ان كلمة بروليتاريا في الوقت الحاضر تطلق على الشغيلة الذين يشتغلون بمجهودهم العضلي فتكون اجورهم مقابل بيع ذلك المجهود، ومعنى هذه العبارة ان البروليتاريا طريقة للعمل اكثر منها صنفاً من الناس في حقيقة الامر، ومعناه ان البروليتاريا متارجحة في تكوينها، فهي تارة واسعة الحدود تضم عناصر مختلفة واخرى ضيقة تكاد لا تضم شيئاً))[٤١].

اما توينى فيحدد معنى البروليتاريا: ((ان الطبقة التي نطلق عليها اسم "طبقة العامل الصناعي" "وهو يعني بذلك البروليتاريا" هي تلك المجموعة من الناس الذين يأخذون في التلهف لتغيير الاوضاع القديمة عندما تكون الحضارات السابقة قد نخرها الفساد، وبعد التلهف السلبي يزداد الترقب لقدوم مصلح ما ولابد لهذا المصطلح ان يكون ذا رسالة ولابد لتلك الرسالة ان تجعل همها الشيء الذي كانوا يترقبونه ولذلك نجدهم سرعان ما ينخرطون لتحقيق رسالة ذلك الرسول))[٤٢].

ومن كبرى المفارقات التي يحددها ريمون آرون وتتعلق بوضع العامل البروليتاري في البلدان الشيوعية، مقارنة بوضع البروليتاري في الدول الرأسمالية التي هي العدو الاكبر الذي يقف ضد الشيوعية:

((انني ارى الطبقة العاملة في الدول التي تتبع النظام الرأسمالي تتمتع بحياة ارقى من حيث مستواها وعلاقاتها الاجتماعية منها في البلدان الاخرى وهكذا فأني أرى طبيعة العدوانية التي يريد انصار البروليتاريا العالمية الموحدة.

ان تغير سواها في نفوس العمال تأخذ الآن في الخمود بدلاً من الاشتغال، وهذا يجعلني ارى "الثورة الدائمة" آخذة في الابتعاد والاقتراب من عدم الوقوع البتة))[٤٣] عندئذ كيف يمكننا ان نتكلم عن الثورة اليوم؟

أ بصيغة الأيقونة المقدسة؟

ام بصيغة الفكر الملهوت؟

---

[٤١] المصدر نفسه، ص١٠٢.

[٤٢] المصدر نفسه، ص١٠٥.

[٤٣] المصدر نفسه، ص١٠٩.

لا يتوقف آرون بتعرية الاصنام عند هذا الحد فحسب بل انه يستمر في مشروعه التنويري لفضح الانساق الزائفة، ويأتي هنا دور الحتمية التاريخية، حيث انه يتفق مع رؤية غرامشي للتاريخ باعتباره يعكس مسيرة الذات المبدعة، والخلاقة ((انهم ينكرون الفاعل الفردي)) المتولد عن ظروف البيئة والتربية التي يتلقاها فاعل الحدث التاريخي ومتخذ القرار فيه، ولما كانت البيئة والظروف نفسها ليست مسؤولة كلية عن ايصال رجل يتخذ قراراً يؤثر في المجتمع الى مركزه ذلك، فان هذا يشير اشارة كافية الى ان اصل ذلك القرار فيه نسبة شخصية أي (فردانية)[٤٤].

هذا هو الافيون الذي حاول غرامشي ان ينتقده، ويفككه، كما فعل ريمون آرون، في كتابه ((أفيون المثقفين)):-

((ويرجع مقدار كبير من هذه الخطيئة الى الافيون الذي يظل المثقفون يستنشقونه دون ان يحاولوا تشريح قوى هذا الافيون))[٤٥].

بهذه الطريقة فقط يقبل غرامشي الماركسية، انها ماركسية تؤمن بالبراكسيس الدائم الذي يرفض التحجر، والتقولب، ويمكننا ان نعتبر غرامشي هنا "كانت" الماركسية، لأنه استطاع ان يوقظها من سباتها الدوغمائي.

كتب تاكسيه في فصل معنون بـ(فلسفة الماركسية في اصالتها الجذرية):-

((هذه الفلسفة الجديدة أصيلة، جذريا و((مستقلة)) عند غرامشي، فالماركسية في نظره ليست بحاجة الى دعائم أو اسس فلسفية متباينة، وفلسفتها لا تنفك عنها ولا يمكن بالتالي توحيدها مع أي من التيارات الفلسفية الماضية ولا مع أي من التيارات المادية، وان كان بعضهم يجهد دون الكثير من التوفيق ليجعل هذه الفلسفة المادية مطابقة للماركسية بادخاله عليها طريقة الجدل من جهة ما هي منهج للتنقيب، تلك هي في نظر غرامشي الطريقة الوحيدة لطرح مسألة "أرثوذكسية". الماركسية علينا طرحا قويا في اطار الفلسفة ومن ثم لتحديد كيفية اعادة النظر فيها لقد اطلق هذان اللفظان على نزعتين نظريتين وسياستين متعارضتين داخل الاممية الثانية، قبل الحرب العالمية الاولى وثورة تشرين الاول، بحيث كان السياسي مختلط اختلاطاً وثيقاً بالنظري ولكن بصورة معقدة يمثل نزعة الاصلاحيين الماركسيين من الناحيتين النظرية والسياسية (برنشتاين) الذي هاجم سنة

---

[٤٤] المصدر نفسه، ص١٥١.

[٤٥] المصدر نفسه، ص١٢٢.

١٨٩٩ في كتاب عنوانه ((مستبقات الاشتراكية)) المبادئ الجوهرية في الماركسية، واقتراح تحويل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني الى حزب ((اصلاحي)) وظل اصطلاح "اصطلاحي" كثير الاستعمال في الحركة العمالية يطلقونه على تيار اصلاحي نظري وسياسي معا ويثيرون به الشبهة حول جوهر الماركسية الثورية، ومن النزعات المقابلة لنزعة ((اعادة النظر)) اليمينية نزعة اخرى ظهرت في الاممية الثانية اطلق عليها اسم النزعة الارثوذكسية او الـ((مركزية))، كان اشهر ممثليها كونسكي وبلنمانوف، كانت ترمي الى الدفاع عن الارثوذكسية النظرية ضد اعادة النظر اليمينية، وقد بطل الان استعمال لفظة ((أرثوذكسية)) بخلاف ((اعادة النظر)) الكثيرة الاستعمال سياسياً ونظرياً، لكن ما هو قوام الارثوذكسية الفلسفية في الماركسية؟

يحلل غرامشي بدقة الوضع الناجم عن التاريخ الثقافي للحركة العمالية فيجد فيها النزعة المسماة ((أرثوذكسية)) واهم ممثليها بليخانوف ((مسائل الماركسية الاساسية، ١٩٠٨))، وبوخارين ((نظرية المادية التاريخية، ١٩٢١)) اما بليخانوف فهو يرى ان فلسفة الماركسية هي المادية وليس فيها من الجدل الهيجلي شيء، وينسب غرامشي النزعة الارثوذكسية الى التصورات العلمية والوضعية المنتشرة في نهاية القرن التاسع عشر))[٤٦].

ويستوقف انتباه غرامشي ظاهرة اخرى كبيرة الاهمية، فيقول:

((اصبحت الماركسية لحظة من الثقافة الحديثة، واصبحت افكارها وطرق تفكيرها كالهواء الذي يستنشق بصورة لا شعورية كثيراً أو قليلاً، هكذا استساغ زعماء البرجوازية الفكريون في فلسفتهم صراحة او ضمناً بعض عناصر الماركسية تلك هي حال جنتيلة وسورل وبرغسون، والذرائعية، لكن هذه الظاهرة يمكن دراستها خصوصاً عند كروتشه، الذي يمتص صراحة بعض العناصر جاعلاً من الماركسية مثلا ((قانون بحث تجريبي)). يلفت انتباه المؤرخ الى اهمية الحياة الاقتصادية، ولكن ما يستعيره منها ضمنياً يجب احصاؤه ايضاً، هذا المزج لعناصر الماركسية بالنزعات المثالية من الفلسفة الحديثة يعتبره غرامشي ذا اهمية ثقافية كبيرة جداً، ويلوم الارثوذكسين على تقصيرهم في التنبه لها))[٤٧].

((اذن تلك هي الظواهر الثلاث الجديرة بالذكر التي سجلها غرامشي: نزعة مادية مسماة ((أرثوذكسية)). ونزعة مثالية جلها تجديد لمذهب كنت، وانتشار عناصر من

---

[٤٦] تاكسيه (جاك)، غرامشي/دراسة مختارات، ترجمة، ميخائيل ابراهيم مخول، ص٤٤.

[٤٧] المصدر نفسه، ص٤٥.

الماركسية واختصاصها ضمناً أو صراحة، فأصبحت الماركسية لحظة من الثقافة الحديثة، والنزعتان المتقابلتان كلتاهما عند غرامشي ضالتان: تلتقيان في نقطة اساسية: كلتاهما تعتبر الماركسية من حيث هي نظرية في التاريخ والسياسة بحاجة الى اساس فلسفي عام وتطلب من هذا الاساس في اتجاهين متقابلين، نعم ولكن بين فلسفات الماضي تحوراتها قليلة لتقوم بهذه الوظيفة، فهما اذن تخضعان الماركسية الى مراجعة فلسفية مضاعفة، ولا تفهمان ان الارثوذكسية الحق تعتمد على القول ان فلسفة الماركسية الواجب انشاؤها اصيلة كل الاصالة، جديدة مستقلة عن كل فلسفة اخرى وان هذه الفلسفة يجب استخلاصها من الماركسية نفسها من حيث هي نظرية في التاريخ والسياسة لا ان تستخلص من مذهب آخر، وبكلام آخر، ان الماركسية مكتفية بذاتها، مستقلة فلسفياً، وليس هنالك من اهل النظر الماركسيين من تكلم على مسألة الارثوذكسية الفلسفية بهذه الالفاظ الا رجل واحد وهو الاشتراكي الايطالي لابريولا وليس فضله هذا بالقليل))[٤٨].

كان غرامشي يخشى على البراكسيس ان تتحول هي الاخرى الى نوع من العقائدية الوثوقية، كما وصف ذلك بقوله:

((وقد يحدث ايضاً للسبب نفسه ان تنزع فلسفة البراكسيس الى ان تصبح عقائدية بالمعنى المذموم، أي مذهباً وثوقي الموقف يقوم على حقائق مطلقة وازلية، وبخاصة عندما تخلط كما في كتاب المختصر الشعبي بالمادية العامية، وميتافيزيقيا ((المادة)) التي لا يمكن ان تكون الا مطلقة، وازلية))[٤٩].

مما سبق نرى ان غرامشي يربط بين الفكرة الدوغمائية والفكرة الميتافيزيقية، لأن كلاهما يتعاملان مع ما هو ثابت، ومطلق، وازلي، لهذا نرى غرامشي يفكك نظام الميتافيزيقيا من اجل تفكيك نظام الدوغما الارثوذكسية، من هنا نرى ان غرامشي انطلق من كتاب بوخارين ((المختصر الشعبي للمادية التاريخية)) لنقد الفكر الميتافيزيقي، والفكر الوثوقي، حيث يعتبره نقطة الانطلاق لنقد كل فكر ميتافيزيقي يدعي الثبات الابدي عبر العصور، وتطور الازمنة، يقول غرامشي تحت عنوان: الميتافيزيقيا/الوثوقية:-

((النقد السطحي للمذهب المثالي (الميتافيزيقي) الذي نجده في كتاب المختصر الشعبي يندرج في مشكلة أعم، وهي مشكلة الموقف الواجب اتخاذه ازاء فلسفات الماضي

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص١٩٩.

وفلاسفته، فالحكم على الماضي الفلسفي كله بقولنا انه هذيان وجنون ليس مجرد خطأ ناشئ عن تصور مضاد للتاريخ لان في هذا التصور ادعاء غير عصري يطالب الماضي بتفكير مماثل لتفكيرنا الحاضر وانما هو بالضبط راسب ميتافيزيقي لانه مبني على تفكير وثوقي، يصلح لكل زمان ومكان، وكل بلد، ويتخذ مقياساً لكل حكم على الماضي، ان النزعة المنهجية المضادة للتاريخية ليست شيئاً آخر غير الموقف الميتافيزيقي واذا كنا قد تخطينا المذاهب الفلسفية القديمة فان ذلك لا ينفي ان هذه المذاهب كانت صالحة لعصر من عصور التاريخ ولانها كانت تقوم بوظيفة ضرورية: ان النظر في بطلان هذه المذاهب يجب ان يستند الى الجدل الحقيقي، والى التطور التاريخي بكامله، فعندما يقول ناقد انها كانت حقيقية بالسقوط، لا يؤلف حكماً اخلاقياً موافقاً لشروط التفكير السليم، صيغت عبارته من وجهة نظر موضوعية "بل تجريف حكماً جدلياً تاريخياً، يمكن ان نقارن هذا بعرض انجلز * لقول هيجل الذي ينص على ان ((كل معقول حقيقي، وكل حقيقي معقول)). فهو قول يصلح للماضي لا للحاضر يحكم صاحب المختصر على الماضي بأنه ((لا عقلي)) و((مسخ)) بحيث يصبح تاريخ الفلسفة عنده كتاباً تاريخياً مطولاً في مسألة المسموح، لان منطلقه انما هو من وجهة نظر ميتافيزيقية ربما يحتوي كتاب البيان الشيوعي على ارفع تقريظ للماضي الذي (يجب ان يموت). واذا كان هذا النوع من الحكم على الماضي خطأ نظرياً، او انحرافاً في فلسفة البراكسيس، فهل يمكن ان يكون له دلالة تربوية؟ هل يمكن ان يكون مهماً للطبقة وباعثاً للهمم؟ لا نظن ذلك، لان المسألة عندئذ تتحل الى الاعتقاد اننا ذوو شأن لمجرد ولادتنا في العصر الحاضر، لا في احد القرون الماضية، لقد كان يحكى في كل عصر عن الماضي والمعاصر، ولقب ((المعاصر)) ليس له قيمة الا في طرائف الاخبار))[٥٠].

قد لا نبدو في حاجة الى تعليق على اهمية هذا النص الذي يبشر بفكر حداثوي ليس للفلسفة فحسب، بل للتاريخ، وللانسان، وللزمان، وللمكان، ... الخ.

لا نكون مبالغين اذا ما قلنا انه درس في سلفية الفكر الفلسفي او اصولية التاريخ لذا نرى غرامشي هنا يؤسس ثالوثاً جديداً يتكون من الميتافيزيقية والتاريخ، والدوغما،

---

* نرى ان غرامشي يطرح كبرى الاشكاليات من خلال تاريخ وشخصيات الفلسفة.

[٥٠] المصدر نفسه، ص١٩٥.

فالتاريخ عند غرامشي يحول الدوغما/الميتاقيزيقيا الى براكسيس. من خلال نقد كل الانظمة القبلية، والمثالية يقول غرامشي:-

((هل نستطيع ان نستخلص من كتاب المختصر الشعبي نقداً للميتافيزيقيا، وللفلسفة التأملية؟ يجب القول ان المؤلف يغفل عن تصور معنى الميتافيزيقيا بقدر ما يغفل عن تصور معاني الحركة التاريخية، والصيرورة وبالتالي عن تصور معنى الجدل نفسه. انه من الاعمال الذهنية الصعبة والشاقة ان يفكر المرء في قول فلسفي يعده صادقاً في حقبة معينة من التاريخ؟

أي ان يعده تعبيراً ضرورياً لا ينفصل عن عمل تاريخي معين، ولا عن براكسيس معينة، وان يرى مع ذلك، دون الوقوع في مذهب الشك والنسبية الاخلاقية والعقائدية. ان هذا القول قد تخطى زمانه واصبح فارغاً من معناه في حقبة لاحقة، ومعنى ذلك ان تصور الفلسفة تصوراً تاريخياً ليس بالامر السهل، ولكن صاحب المختصر يقع في عكس ذلك في موقف وقوعي تام وبالتالي في صورة ساذجة من الميتافيزيقيا هذا واضح منذ البداية اليس في هذا المختصر للميتافيزيقيا الا دلالة واحدة وهي انها صياغة فلسفية أي صياغة تأملية للمذهب المثالي، لا كل صياغة منتظمة تضع نفسها من جهة ما هي حقيقة كلية ومجردة خارج التاريخ، وخارج الزمان والمكان))[٥١].

لا اعرف لماذا يتجاهل النقاد والمفكرون غرامشي في قضية نقد الخطاب الميتافيزيقي ويؤكدون على هيدغر، او نتيشة، او دريدا، ... الخ. مع العلم ان غرامشي كانت له وقفة تقويضية للخطاب الميتافيزيقي، لكن الفرق ان غرامشي ينقد الخطاب الميتافيزيقي لانه يتجاوز التاريخ ((البراكسيس)). وبالتالي يتجاوز القاعدة الجماهيرية، اما فلاسفة الاختلاف السابقي الذكر فانهم يتعاملون مع الميتافيزيقيا معاملة لغوية، (سيميائية)، وعلاماتية، لكنهم في المحصلة النهائية يتفقون في تقويض الحضور الذي يدعي امتلاك الواقع كلياً بصورة قبلية، يقول عبد السلام بنعبد العالي:-

((الميتافيزيقيا تعني مادية الدليل، وكثافته، وهي تعتبر الدال مجرد مظهر للمدلول، فتعطي اسبقية زمانية ومنطقية -بل وشرعية- للمعنى على الدليل، للمدلول الدال (أي

---

[٥١] المصدر نفسه، ص١٩٥-١٩٦.

المفهوم المجرد على الوجود الفيزيقي المادي)*. للفكر على المادة. وللنفس على الجسد*))[٥٢].

يقول تاكسيه: ((ان نظرية الحقائق الابدية لا تنفصل عن الموقف الميتافيزيقي القائل بوجود عقل ألهي أو وجود آثار عرفانية له في العقل الإنساني المتصور على مثال العقل الألهي))[٥٣].

اني اتساءل هنا ترى ما الفرق بين ميتافيزيقيا الحضور عند دريدا وبين تحول غرامشي هنا، ميتافيزيقيا الحضور يصفها عبد العزيز عرفة: ((فلسفة الحضور تقول بأن كل ما هو واقعي لا يمكن الا ان يكون عقلانياً ((قبلياً))، أي ان كل ما هو واقعي، ((سيكولوجياً كان أو موضوعياً)) لابد ان يحضر في الوعي وتتمثله المفاهيم العقلية، وهذا يعني ان فكر الانسان هو مركز الكون منبعه ومصبه، فلا وجود في الكون إلا وله ارتباط بالعقل والانسان ان لم يكن هو الذي يحدد هويته ويعطيه معنى ودلالة، بل انه لا يكتسب حضوره الا من هذه الدلالة وهذا المعنى، أو بمقتضى قانون يسنه العقل))[٥٤].

ترى ما الفرق بين المفهومين، ان الفرق في التسميات فقط، فغرامشي لا تهمه المصطلحات قدر ما يهمه الواقع التاريخي الذي يعتبر مفتاح فكرة التاريخ هو آخر الفكر، ومقلوبه، واختلافه عند غرامشي، كما هو الحال عند دريدا:

((فلسفة دريدا تتصدى لتطابق الفكر مع مقولاته ولمنزعه الى الوحدة في شكل ارتدادي ودريدا يقول "بآلاخر" المغاير المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف إلا ان الفلسفة التي تعتمد الوعي، والحضور، وبالتالي تطابق الفكر مع مقولاته تغيب هذا الآخر المغاير، والميتافيزيقيا تختزل "الذات" من الوعي في الأنا ضمير الحضور، تلك هي ما يدعي بفلسفة الحضور))[٥٥].

---

* هذا منا.

* الم يكرس غرامشي جل نقده للميتافيزيقيا/الوثوقية/، لهذا السبب المذكور في النص؟

[٥٢] نبعد العالي (عبد السلام)، دراسات عربية، العدد ٦، ابريل، ١٩٨٣، ص٩٢.

[٥٣] المصدر نفسه، ص٩٥.

[٥٤] عرفة (عبد العزيز)، التفكيك والاختلاف، دراسات عربية، العدد ٤، فبراير، ١٩٨٨، ص٣١.

[٥٥] المصدر نفسه، ص٣١.

من كل ما سبق نرى ان غرامشي يقوض الميتافيزيقيا باسم التاريخ، ونقد الدوغمائية وفلاسفة الاختلاف يقوضون الميتافيزيقيا بأسم الاختلاف، والمغايرة، ونقد الانساق المتعالية، التي تصادر كل ما هو حيوي.

الفصل الثاني

نقد فلسفات الوعي والمثالية

المبحث الأول

(تقويض الكوجيتو)

أولاً :- كانت (نقد العقل الميتافيزيقي)

لا تبتعد الاشكالية التاريخية عند غرامشي عن الاشكالية المعرفية، ولا نكون مبالغين اذ ما قلنا ان الاشكاليتين متداخلتان معاً، ولا يمكننا ان نتكلم عن واحدة بمعزل عن الاخرى لوجود نسق علائقي ((علاقاتي)) يربط بين الاثنين، وكما ذكرنا – مع كروتشه ان غرامشي انتقد المعرفة المجردة من خلال قلبها الى معرفة تاريخية مشخصة، وهذا يمكننا ان نترجمه معرفياً، ينتقد ما ينبغي ان يكون، (لمحور المجرد/القبلي)، المثالي، الى تأسيس فكر ما هو كائن (مشخص/عياني/بعدي) مادية تاريخية، لذا ان اول خطوة يخطوها غرامشي في نقد المذهب النظري (المثالي)، هو نقد اعتماده على الفكر في تاسيس معارفه:

((المذهب المثالي على عكس المذهب المادي ادرك نشاط الانسان من جانب واحد مرجعاً هذا النشاط الى النشاط النظري فقط، ومتماهلاً البراكسيس المشخصة لزعمه انها مجرد امتداد للنشاط النظري))[٥٦].

ان غرامشي ينوي تقويض الفكر المثالي الذي يستند الى الذات الواعية والمفكرة، وبالتالي المستقلة عن ظروفها، وشروط انتاجها هذا ما جعل غرامشي يقوض اساسات كل معرفة تنطلق من "كوجيتو" فردي لا يفكر الا بهذه الفردية، لأن هذا يتناقض مع البعد التاريخي للفلسفة، باعتبار ان الفلسفة نهج لكتابة التاريخ هذا من جهة، ومن جهة اخرى، يتناقض ايضاً مع فكرة المثقف "الارستقراطي" حيث ان غرامشي يعتبر ان مثل هذه المعارف المثالية تؤسس خطاب المثقف الطوباوي، لذا بدأ ينتقد المعرفة الذاتية، والمعرفة القبلية وبشكل أخص عند كانت:

---

[٥٦] تاكسيه، جان، ص٩٠.

((فالمعرفة الموضوعية اذن ليست عند اهل هذا المذهب ((مستقلة)) عن الفرد والبشرية فحسب، وانما هي خارج الانسانية وخارج التاريخ انها ادراك الانسان المطلق – أي العالم القائم بذاته، ادراكاً مطلقاً أي إدراك مشتمل على المعارف الازلية والابدية، انها اقتلاع الانسان ذاته من التاريخ كي يقف شطر الله ويعرف العالم كما يمكن ان يعرفه الله))[٥٧].

بهذه الطريقة يبدأ المشروع التفكيكي لكثير من المقولات التي اسست لخطاب المركزية اللوغوسية في الثقافة الغربية، وفي الفلسفة المثالية، كمقولة الوعي المستقل، أو الذات المفكرة، أو الجوهر او الكوجيتو، أو القبلي،* ... الخ.

((الواقع ان الذات المفكرة هي موجود تاريخي وعملي ومعرفتها لا تنفصل عن نشاطها المبدع للواقع))[٥٨].

ما كان يمقته غرامشي وينتقده في هذه الفلسفات هو انها تحيا في صيرورة الواقع لكنها تفكر خارج هذا الواقع، وبعيدة عن التاريخ لانها منشغلة بالمعرفة، والعقل النظري، اكثر مما تنشغل بالعقل التاريخي لا الاخلاقي كما حصل مع كانت:

لذا قرر غرامشي ان يقوض القبلي، والمجرد الذي يؤسس المعارف الذهنية:

((التفكير لا يعني سوى التأطير القبلي لموضوعات المعرفة بما للفهم من مقولات قبلية سابقة لديه على تلقي المعطيات المحسوسة، الان عند كانط مؤسس للمعرفة بمقولاته القبلية))[٥٩].

وقد طرح الدكتور صادق جلال العظم هذه الاشكالية المعرفية بنقد اسسها:

((ان مشكلة التصورات (concepts) عند كانت تثير كثيراً من الأسئلة، فاذا سلمنا مع كانت بان العقل الانساني يملك منذ البداية (تصورات قبلية)) فارغة ومنفصلة عن مجال الحس سنضطر الى طرح السؤال الآتي:

كيف يتم تطبيق هذه التصورات على معطيات الحس المحض؟ وهل لدينا أية ضمانة بان هذه التصورات ستنطبق على هذه المعطيات؟

---

[٥٧] تاكسيه، جان، ص٨٩.

[٥٨] المصدر السابق، ص٩٥.

[٥٩] وقيدي (محمد) دراسات عربية، العدد ٣، ١٩٨٣، الكوجتيويين ديكارت وكنط، ص٣٨.

هل يوجد أي تناسق سابق بين هذه التصورات القبلية وبين المعطيات الحسية؟))[٦٠].

اما غرامشي فانه يعتبر هذه التصورات فارغة بدون براكسيس تاريخية، بامكانها ان تكون مقدمة لكل معرفة ممكنة ومقبلة.

((ان المبدأ الاساس في نظرية المعرفة عند غرامشي، تقوم على اللحمة، بحث النظرية والعمل. لان موضوعية المعرفة، وحقيقتها هي في قلب الكلية التاريخية لا خارج التاريخ، ولا خارج الانسان، ولا هي بأزلية، والماركسية قد اكتسبت نظرية المعرفة المثالية صفة تاريخية، بفضل ادراكها لوحدة النظرية والعمل، يرى غرامشي ان النظرية وبالتالي كل معرفة لا تنفصل عن تبديل الانسان للواقع، عن ابداع الانسان لواقع جديد. وهذا الجانب العملي من النظرية مواكب لجانبها التاريخي وكل نظرية تتطور بحسب علاقتها الجدلية بالعمل السياسي او التجريبي. وهذا العمل هو لبراكسيس تاريخية تتبدل بتبدل التاريخ ولها تاريخها الخاص، وهذا أيضاً شأن النظرية))[٦١].

هكذا يصل غرامشي الى نتيجة فلسفية دنيوية الطابع، تتجاوز كل ما هو ثاوي أو مفارق:

((نظرية الحقائق الأبدية ترجع اذن هذه الحقائق الى واقع ابدي خلقه الله او الى ما تركه هذا الواقع من آثار في الوجود ومعنى ذلك ان هناك عالماً موجوداً في ذاته – ولذاته خارج عمل الانسان تتأمله الذات المفكرة))[٦٢].

ويشرح ذلك غرامشي:

((فالمقصود بذلك لن يكون بعد الآن ميتافيزيقيا الحس العام الساذجة، التي تضع على نحو عقائدي عالماً في ذاته – ولذاته، والتي تتصور المعرفة على صورة انعكاس في ذهن الانسان لما هو العالم في ذاته))[٦٣].

اذن كيف يتصور بعد ذلك غرامشي الشيء –في ذاته– عند كانت؟

---

[٦٠] العظم، (صادق جلال) دراسات في الفلسفة الحديثة، ص٣٤.

[٦١] المديني (توفيق) : التمييز في الفكر الغرامشوي ازاء الماركسية الكلاسيكية نقلاً من كتاب (المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي) منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٧٧، نقلاً عن الانترنيت :E-Mail: aru@net.sy، ص٣٠.

[٦٢] تاكسيه جان، ص٩٥.

[٦٣] المصدر نفسه، ص٩١.

وبعد هذا التقويض لبنيته الداخلية هل يتبقى شيء من هذا الجانب الثاوي؟

((ان المجهول ليس الممتنع على المعرفة، إلا اذا سلمنا من الجهة الاخرى بعالم موجود بذاته "وراء" عالم الظواهر يعتقد ماركس وهيغل "ان الموجود كله في الظاهرة" بخلاف "كنت" الذي يضع "عالماً وراء هذا العالم" تمتع معرفته، ويتبنى غرامشي هذه الفكرة التي ترى ان الظاهرة تدل على الماهية وانها ظهور الجوهر، فيقول: ((لقد قيل في "الاسرة المقدسة" ان الواقع كله يرتد الى الظواهر وانه لا شيء وراء الظواهر، وهذا اكيد))[٦٤].

تحت عنوان الشيء "بذاته" عند كانط، يكتب غرامشي:

((مسألة "موضوعية"، الواقع الخارجي بالقدر الذي ترتبط فيه بـ(الشيء بذاته) أو (النومينوم) عند كانط، لابد من الاعتراف بأن الشيء بـ(ذاته) مستمد من ((موضوعية الواقع الخارجية)) ومن المذهب الواقعي المسمى ((الواقعية الاغريقية–المسيحية)) ((ارسطو .. توما الاكوين)) وهذا ما يؤكده انبثاق المدرسة الكانطية الجديدة والمدرسة النقدية الجديدة عن هذا التيار أو ذاك من تيارات المادية المقبولة والفلسفية الوضعية.

اذا كان الواقع هو كما نعرفه واذا كانت معرفتنا له تتغير باستمرار –أي اذا لم يكن ثمة من فلسفة نهائية وانما فلسفات محكومة تاريخياً– يصعب علينا ان نتصور ان الواقع يتغير موضوعياً في الوقت ذاته الذي نتغير فيه نحن، ويصعب الاعتراف بذلك ليس على صعيد الحكمة الشعبية وحسب وانما على صعيد الفكر العلمي ايضاً. ورد في "العائلة المقدسة" ان الواقع يتلاشى كله في الظواهر وانه لا يوجد شيء بأستثناء الظواهر، وهذا قول صائب بدون ادنى شك، ولكن يصعب اثباته، فما هي الظواهر؟ هل انها اشياء موضوعية قائمة بذاتها ولذاتها؟ ام انها خصائص اكتشفها الانسان بحكم مصالحة العملية (تركيب حياته الاقتصادية) ومصالحه العملية، أي بحكم حاجته الى اكتشاف نظام يسير العالم وحاجته الى ترتيب الاشياء (وهاتان حاجتان مرتبطتان ايضاً بمصالح عملية راهنة او لاحقة)، اذا قلنا اننا لا نتصرف في الاشياء الا على انعكاسات لا نفسنا ولحاجاتنا ومصالحنا، أي ان معارفنا ابنية فوقية ليس الا (او فلسفات غير نهائية) يصعب علينا تحاشي التفكير باشياء حقيقية تتعدى هذه المعارف ليس بالمعنى الميتافيزيقي النومينون و((لأنه المجهول))، و((الكائن الذي لا يعرف)) وانما بمعنى محدد: "جهلنا النسبي" للواقع لاشياء ما زلنا لا ندركها علماً بأن معرفتها ممكنة يوم تكتمل الادوات الجسمانية والذهنية

---

[٦٤] المصدر نفسه، ص١١٥.

بأتجاه تقدمي. والذي تقوم به هنا عملية رصد تاريخية ترينا في المستقبل صورة لعملية تطور مماثلة للعملية التي تعرفها ماضياً وحاضراً، ومهما يكن من امر فمن الضروري ان ندرس كانت وان نعيد النظر بمفاهيم بدقة))[٦٥].

---

(٦٥) غرامشي (انطونيو)، قضايا المادية التاريخية، ص٦٣-٦٤.

ثانياً :- كروتشه:- (نقد العقل التاريخي)

ان الكلام عن علاقة غرامشي بكروتشة، يذكرنا بعلاقة ماركس بهيغل، حيث نرى الاثنين كانا يريدان تأسيس علم جديد اسمه علم التاريخ وهذا ما قاله ماركس بعبارته الشهيرة، عندما جعل من التاريخ علم العلوم، بقوله:

((لا علم الا علم التاريخ)) هذا يعني انه يحاول ان يقرأ التاريخ لا من خلال الرؤى الفكرية، والانساق المثالية، والفكر المجرد عن علاقاته الانتاجية، والاقتصادية، والسياسية، والايديولوجية، وهذا ما جعل ماركس ينتقد منطق هيجل، وفلسفته التي تبدأ بمسيرة الروح، وتنتهي بالمطلق الدولاني، وهكذا يصنع هيغل نسقه الفلسفي الذي يستبعد الصراعات الاجتماعية التي هي في المحصلة الاخيرة تشكل وعي الانسان وهذا ما عناه ماركس في كتابه ((مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي)) عندما قال:- (ليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم. ولكن كينونتهم الاجتماعية هي التي تحدد على العكس وعيهم)).

ما اراده ماركس هو تأسيس علم الواقعي، والممارسة المادية، وهذا يعني ان ماركس يريد ان ينتقل من هيغل مرحلة ((التأمل)) الى الممارسة مرحلة الديالكتيك ((الجدل المادي)). وهذا يؤسس للمادية التاريخية والمادية الجدلية التي لا تنظر الى الوعي، والانسان، والفكر، والعقل بطريقة ميتافيزيقية مجردة لا تكترث بأرضنة الاحداث التاريخية، يقول روجيه غارودي:

((ان المشكلة الاولى هي تحديد صلة الافكار بالعالم، وفي طريقة حل هذه المشكلة تكمن الثورة التي حققها ماركس في الفلسفة، القلب الكبير، من التأمل الى الممارسة ((بخلاف الفلسفة الالمانية التي تهبط من السماء الى الارض نصعد نحن معها من الارض الى السماء)) "الايديولوجية الالمانية"، أي ليس وعي البشر وفكرهم هو المنطلق لتفسير وعيهم، وفكرهم فالوعي هو وعي ما هو موجود وما هو مفعول ((ان الوعي لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير الكينونة الواعية))[٦٦].

كنا نود من خلال هذه المقدمة العلائقية ان نوضح التداخل الاشكالي بين ماركس* بعلاقته بهيغل، وغرامشي بعلاقته بكروتشه وكيفية نقد كروتشه الذي شكل وعي غرامشي،

---

(٦٦) غارودي (روجيه)، ترجمة جورج طرابيشي، ص٩٢.

كما شكل هيغل وعي ماركس ((الواقع ان غرامشي يتفق مع كروتشه في مفهومه للتاريخ بأعتباره نمواً فريداً للنشاطات الانسانية، وباعتباره عاملاً في تحرير الانسان، ولكنه لا يتفق مع كروتشه عندما يدعي انه استبعد من المنهج التاريخي بعدي التسامي والميتافيزيقية))[٦٧].

اذن كيف يمكن لفكرة التاريخ ان تتأسس على الافكار والروح وماركس يطلب من التاريخ ان يكون علم العلوم، فهل العلم يلتقي مع الروح المجردة؟

ام انه يتأسس باعلانه القطيعة مع كل ما هو روحي متعالٍ؟

ادرك غرامشي هذا الاشكال عندما اكتشف بان الرؤية التاريخية عند كروتشه، هي رؤية رومانسية، أو خيالية يكمن كل تاريخها في تعاليها على التاريخ، تقول الدكتورة أفراح لطفي في رسالتها عن كروتشه:

((تقوم نظرية التاريخ عند كروتشه على اربع افكار رئيسية هي:

الروح هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في العالم فان التاريخ عندئذ يمثل (تطورات الروح الأزلية) أو حقيقة تطورات الروح. أي ان التاريخ يسجل الاحداث التي يتصورها الروح ويدركها.

ثانياً: ان التاريخ يمثل الحقيقة كاملة لان الروح حقيقة أي انه يحوي العالم الحي ويمثل الحياة والواقع والتي تكون بالتالي تاريخياً. وهذه الحقيقة ليست ساكنة بل متغيرة ومتحركة ولا تنتهي دائماً بسبب عدم وجودها كاملة في حقيقة جزئية معينة فتنطلق بذلك بتجسيد ذاتها عبر طريق الحركة الدائرية المستمرة والمتجددة ولهذا تمثل الحقيقة التاريخ الدائم التجدد.

ثالثاً: ان التاريخ كله هو تاريخ معاصر، لان الروح التي تتدرج تحتها الوقائع كافة تمثل عملية تطورية مستمرة وذلك بتمثلها الماضي حاضراً حتى وان كانت الاحداث هي احداث ماضي سحيق لان المؤرخ سوف يجعلها تحيا في عقليته.

رابعاً: التماثل التام بين الفلسفة والتاريخ، فلما عرف كروتشه الفلسفة بأنها منهجية كتابة التاريخ يعني بأنها ترادف الفكر المشخص، وهذا ما اخذه منه غرامشي أي ان المفاهيم الكلية لا اهمية لها إلا من خلال ارتباطها بالوقائع الجزئية لان الفلسفة التي هي فلسفة الروح تتطابق مع الواقع لأنتاجها المفاهيم التي من خلال هذه الاخيرة يحكم الانسان

---

[٦٧] مجلة المنار، البيروتية، توني نيجيري، العدد ٢٤-٢٥، السنة ١٩٨٧، ص٥٠.

تفكيره الكلي على الحياة، فالمفاهيم الفلسفية هي مفاهيم عينية لان الحياة العينية للفكر هي موضوع الفلسفة فليست مهمة الفلسفة عندئذ في ادراك حقيقة خارجة عن الفكر أو عالية عليه فلا شيء خارج الفكر، وانما هي ادراك لحياة الفكر وهنا لا يكون ثمة فرق بين الفلسفة والتاريخ لان التاريخ يسجل تكشف الفكر في ذاته، لان الفردي (أي التاريخ) الذي هو من الواقع لا يمكن ان يكون موجوداً بمعزل عن الكلي (أي الفلسفة))[٦٨].

ويبدو كروتشه من خلال هذا النص فيلسوفاً يتعامل مع التاريخ بوصفه الواقعي/الكلي، أو الشخص/العيني، لكن السؤال الذي نود طرحه هنا هل يتحقق البراكسيس الغرامشوي في هذه النظرة الكروتشيه المجردة؟

وان كان البراكسيس يتحقق في الواقع التاريخي، ما قيمة نقد غرامشي لكروتشه وماذا ينقد منه؟ وهل كان كروتشه مثقفاً تقليدياً ام مثقفاً عضوياً؟

هناك تناقض ابستمولوجي واشكالي بين كروتشه وبين غرامشي لأن غرامشي كان مهموماً بالواقعي/المشخص، الذي كان مفقود عند كروتشه، اضف الى ذلك ان غرامشي لم يكن مهموماً بفلسفة الاساتذة وتنظيراتهم كما هو الحال عند كروتشه. بل بأنتاج تصورات للعالم تخدم البسطاء من المجتمع والجماهير وهذا ما جعله يوجه سهام النقد للفلسفة الكروتشوية.

يقول التوسير:- ((ان الفيلسوف عند غرامشي هو "رجل السياسة" في نهاية الامر، فالفلسفة في رأيه نتاج مباشر لفعالية الكتل الاجتماعية وتجربتها أي (البراكسيس الاقتصادية والسياسية). فالفلاسفة المحترفون يقتصرون على ان يعيروا اصواتهم وصور تحولهم الى فلسفة ((الحس السليم)) هذه المنجزة تماماً سلفاً من دونهم، والتي نتكلم في البراكسيس التاريخية من دون ان يكون بأمكانهم ان يعدلوا في جوهرها، وقد وجد غرامشي تلقائياً أنه لابد له للتعبير عن فكره في معارضة صيغ – فويرباخ ذاتها، التي تضع – في نص شهير يرجع الى عام ١٨٣٩ الفلسفة المنتجة من التاريخ الواقعي في مقابل الفلسفة المنتجة من الفلاسفة، أي معارضة الصيغ التي تضع البراكسيس في مقابل النظر الخالص، وقد بدا له ان يعاود تناول الجانب الحسن من تاريخية كروتشه التاريخية في الحدود ذاتها التي ((قلب)) فيها فويرباخ النظر في فلسفة، بدا له ان ((يقلب)) تاريخية

---

[٦٨] لطفي (افراح)، نظرية كروتشه الجمالية رسالة ماجستير، ص٢٤-٢٥.

كروتشه النظرية وان يقيمها على رجليها*، لكي يصنع فيها التاريخية الماركسية-ويجد التاريخ الواقعي أي الفلسفة ((المشخصة)) من جديد))[٦٩].

ويضيف التوسير على طبيعة القلب الذي ادخله في قلب الاشكالية التاريخية:

((تنزع الممارسة النظرية الى فقدان كل نوعية في سبيل ان ترد الى الممارسة التاريخية، عموماً هذه المقولة التي بواسطتها فكرنا في بعض صور الانتاج تعيد اختلاف الممارسة الاقتصادية، والسياسية، والممارسة الأيديولوجية والممارسة العلمية، ومع ذلك، يطرح هذا التمثيل بعض المسائل الدقيقة اذ ان غرامشي نفسه كان يعترف بان التاريخية المطلقة تتعرض لخطر السقوط في نظرية الايديولوجيات والتكسير عليها، وعلى الرغم من ذلك فقد قدم هو ذاته البرهان على حل مقترح انموذج ممارسة قادرة على توحيد هذه الممارسات المختلفة كلها، تحت مفهومها، حينما أقرت بقضايا عن فوبر باخ من جملة قالها انجلز (التاريخ صناعة وتجريب)))[٧٠].

اذن نرى ان البراكسيس الغرامشوي لا يتأسس في مملكة التاريخ المجردة عند كروتشه على قدر تأسيسها في الواقعي المشخص وهذا ما عناه غرامشي عندما قال:-

((تشقق فلسفة البراكسيس يتعين من التصور التضميني للواقع، ولكن الى الحد الذي اصبحت فيه هذه النظرية الاخيرة مصفاة من كل تاريخ نظري، ومردودة الى التاريخ الخالص، او التاريخية، بل التصور الذاتي للواقع ايضاً، ضمن الحد ذاته الذي يقلبها فيه، مفسراً اياها على انها واقعة تاريخية، وعلى انها ذاتية تاريخية لقمة اجتماعية ما، وعلى انها واقعة حقيقية تبدو كما تبدو ظاهرة ((النظر)) الفلسفي، وهي مجرد فعل عملي، وصورة مضمون مشخص اجتماعي، وطريقة قيادة جملة المجتمع الى اقامته لذاته وحده اخلاقية ما))[٧١].

ويقول التوسير بهذا الشأن:-

((علينا ان نشير الى ان هذه الدلالة الاخيرة من دلالات ((التاريخية)) التي تردنا الى قضية من ضمن النظرية الماركسية ما زالت في قسم كبير جداً اشارة نقدية غايتها ادانة جميع الماركسيين ((الكتبيين)) أولئك الذين يدركون اسقاط الماركسية من جديد في

---

[٦٩] التوسير (لويس) قراءة رأس المال، جـ٢، ترجمة تيسير شيخ الارض، ١٩٧٤، ص١٢٠-١٢١.

[٧٠] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[٧١] غرامشي (انطونيو)، قضايا المادية التاريخية، ترجمة، فواز الطرابلسي، ص١٩١.

مصير ((الفلسفات الفردية)) التي لا تأخذ بالواقع، أو أيضاً ادانة جميع الايديولوجيين الذين – شأنهم شأن كروتشه، يتناولون من جديد التقليد النفسي لمثقفي ((الاحياء)) وهم يريدون ان يهذبوا الجنس البشري "من كل" من دون الدخول في العمل السياسي وفي التاريخ الواقعي، ان التاريخية التي يؤكدها غرامشي لها دلالة اجتماع قوي على هذه الارستقراطية التي تتخذها النظرية ومفكروها))[٧٢].

يقول غرامشي:–

((ان الفلسفة بانفصالها عن نظرية التاريخ والسياسة لايمكن ان تكون ميتافيزيقيا، في حين ان النصر الكبير الذي احرزه تاريخ الفكر الحديث – ممثلاً في فلسفة "البراكسيس" هو على وجه الصحة جعل الفلسفة تاريخية مشخصة وجعلها واحدة في التاريخ))[٧٣].

من هنا نرى كيف تأثر غرامشي بطبيعة الفلسفة الكروتشيه، ألا انه لم ينبهر بهذا التأثر، بل عمل على نقد وكشف النواقص التي كانت تقف حائلاً بينه وبين الواقع، وبينه وبين المثقف العضوي، وبينه وبين الاحداث السياسية وغرامشي يرفض بطبيعة الحال نخبوية الفكر، وارستقراطية المثقفين، المنعزلين عن الجماهير وتصوراتهم الخاطئة.

ان يجعل غرامشي التاريخ واقعياً، وعينياً، مشخصاً يعني ان يعيد تأسيس الذهن من خلال واقعية التاريخ، أي انه يرى الافكار السائدة في كل عصر ولا يغض النظر عنها، ومن خلال عينية التاريخ يعني ان التاريخ يعلن انفصاله عن الاشكالية المجردة أو النظرية، ويتأرخن في الواقع من خلال منطق التشخيص يعني ان التاريخ بدأ يشخص زيف كثير من الرؤى والايديولوجيات، والتصورات الخاطئة التي يعتبرها غرامشي كلها معارف لكن غير صالحة، فهل تستطيع تاريخية كروتشه ان تواجه مثل هذه الاشكاليات؟

هل تستطيع ان تطرح اسئلة لا تستطيع الاجابة عليها؟

هل استطاعت هذه التاريخية ان تنزل عند مستويات البسطاء والعوام؟

هذا ما جعل غرامشي يقوض فكرة الميتافيزيقيا، والفكر المجرد، او المتعالي لانه مفكر اشكالي، يفكر من قدمه قبل ان يفكر بذهنه، بمعنى انه يفكر من خلال العلاقات التي تشغله، والتي تهمه، ومن خلال الأيديولوجية السائدة كيفما كانت، سواء صحيحة، أم

---

[٧٢] التوسير (لويس) قراءة رأس المال، ص١٠٩.

[٧٣] غرامشي (انطونيو) قضايا المادية التاريخية، ص١١٣.

خطأ لانه غير معني بصحة الايديولوجيات بقدر عنايته بمدى فاعلية الايديولوجيات في تشكيل الكتلة التاريخية التي يعتبرها غرامشي الفضاء الذي يتحرك فيه المثقف العضوي.

ثالثاً :- نقد الخطاب الانسانوي * :-

من الطبيعي ان مشروع تقويض الفكر الميتافيزيقي بشقيه المعرفي، والتاريخي، يقتضي بالضرورة مواصلة تقويض الشق الثالث، وهو النزعة الانسانوية، حيث تمثل الصنم الآخر الذي يكلس الذهن الانساني، ويحجب كثيراً من الحقائق بأسم شعار الانسانية، وعندما نبحث في هذا الموضوع فأننا سوف نبحثه عند التوسير وغرامشي، على اعتبار ان التوسير * عمل على تخليص الفكر الماركسي من التشوهات الارثوذكسية، والدوغمائية التي تصنم الفكر لحساب الشخصيات، فكان نقد النزعة الانسانوية* هو الفيصل الذي يعيد كشف الحقائق من جديد ويستنطق المسكوت عنه تحت طبقات النزعة الانسانية، ولا نتعجب من طبيعة التداخل الابستمولوجي بين طروحات فكر ما بعد الحداثة وبين طروحات الماركسية الابستمولوجية متمثلة بالتوسير وغرامشي لان الماركسية هي ثقافة العصر التي لا يمكن تجاوزها او تخطيها على حد تعبير سارتر، فهي متداخلة مع جوهر العلوم الانسانية سواء الاجتماعية، او اللغوية او السيميائية، او التحليلنفسية ... الخ،* وقد ذكر اوليفرليمان هذه الحقيقة بقوله:- ((هناك حركتان هما الحداثة والماركسية، لا يمكن الاستغناء عنهما في دراسة الحركة، الاولى منهما وهي الحداثة التي سعيت الى وصفها من خلال جزء من التاريخ الذي طرحته ما بعد الحداثة او اوصت به، وكذلك بالمثل من خلال المواقف النقدية الشهيرة التي ساعد هذا التاريخ على افرازها))[٧٤].

على العموم نحن لسنا بصدد موضوعة ما بعد الحداثة وتداخل المعرفي مع بقية الايديولوجيات، لكن ما يهمنا ان نقد النزعة الانسانوية تزامن مع صعود حضارة الموجة الثالثة على حد تعبير توفلر*، وهذا يشير الى ان نقد هذه النزعة برز اكثر ما برز عند

---

* نقصد بالانسانوي الذي يؤدلج الخطاب الإنساني من اجل أغراضه الأيديولوجية والعقائدية والشخصية.

* للمزيد انظر : قراءة رأس المال بجزئيه.

* ينظر فلاسفة الاختلاف، فوكو، دولوز، هيدغر، دريدا ، في كتاب الحداثة، ما بعد الحداثة، لفتحي التويكي.

* ينظر : حداثة التخلف، شارل برلمان، دار عيال بيروت، ترجمة، فاضل جنكر.

(٧٤) ليمان (اوليفر) مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين اعلام المعرفة، ٢٠٠٤.

* للمزيد ينظر : توفلر (الفين)، تحولات السلطة، ترجمة حافظ الجمالي.

الفلاسفة الذين يؤمنون بالفصل او القطع الابستمولوجي الذي يسأل الاصول دائماً ويعيد النظر بمفاهيمه بصورة مستمرة وهذا ما سوف نراه مع التوسير، وغرامشي.

يقول عبد المجيد السنجري: ((لقد تنبه التوسير بذكاء الى المخاطر التي كانت تحدق بالتجربة الماركسية، في حقلي الفكر والسياسة معاً من جراء تكالب ثلاث نزعات على نحر جسدها بتأويلات فاسدة تفضي الى ذات المأزق : ارتداد الماركسية الى مسلك عقائدي وتبريري يتعارض مع روحها النقدية والتحررية، وفلسفة مكتملة تتنافى وروحها الجدلية المتصلة ((بالبراكسيس))* والتاريخ، وهذه النزعات هي : النزعة الانسانية*، والنزعة التاريخية، والنزعة الاقتصادية، ان كل مشروع التوسير يصب في نقد هذه النزعات وكشف تهافتها وفسادها النظريين، ونعتقد ان ثمة قوانين تداخلت في منازلة هذه النزعات نبينها بوضوح في مجمل اعمال التوسير: هما رهان الفلاسفة الموصول بتاريخه النظري في التقليد الالماني حيث سيظهر ماركس واضعاً للأسس الجذرية لنقد الاشكالية الانسانوية وهو النقد الذي سيتواصل داخل التقليد نفسه مع فلاسفة اخرين مع تعديل ملموس لمضامينه (نيتشه، هيدغر ...) او رهان السياسة المتصل بالجدل الايديولوجي حول القيمة العملية للنزعة الانسانوية في مجرى الصراعات الطبقية التي صبغ بها عصرنا))[٧٥].*

ليس من المصادفة ان نصل الى هذه النتيجة مع غرامشي، لأن نقد النزعة الانسانوية هي تحصيل حاصل لنقد الفكر الميتافيزيقي، واللاتاريخي، ونقد نظرية المعرفة ونقد مركزية الوعي (الكوجيتو)، اذن ماذا يبقى للذات من مركزية اذا ما كانت منفعلة من قوى وعلاقات، الم يقل غرامشي: ((ان الطبيعة الانسانية بوصفها مركب العلاقات الاجتماعية هي الاجابة الاكثر اقناعاً لكونها تتضمن فكرة الصيرورة: فالانسان يصير التحول باستمرار مع تحول العلاقات الاجتماعية)).

في الحقيقة ان مسألة موت الانسان او اختفاء الذات أولت تأويلات خاطئة وبشكل اخص في خطاب ما بعد العلوم الانسانية (ما بعد الحداثة). سواء عند التوسير، أم فوكو، أم دريدا، أم شتراوس، وهيدغر.

---

* هنا نرى اثر غرامشي على التوسير في هذه الطروحات.

* للمزيد انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.

[٧٥] مجلة النهج، عبد المجيد السنجري، نقد النزعة الانسانوية عند التوسير.

* وللمزيد انظر أيضاً : سهير القش، دراسات الانسانوية.

وينطلق هذا التأويل الخاطئ الى النظر لهذه العبارة بحرفية تامة، وبطريقة تختزل هذه المقولة عن دلالاتها التاريخية فتكون النظرة هنا محدودة وغير ابستمولوجية. لانها تقف عند تخوم اللغة.

أو نتصور ان هؤلاء الذين أطلقوا هذه العبارة كانوا أمواتاً ام احياء؟

أو كانوا يشغلون حيزاً في الوجود ام قالوا هذه العبارة في العالم المفارق؟

أو نتصور انهم قالوا هذه العبارة وهم في التاريخ ام خارج التاريخ؟

والغريب ان اغلب من نادى بموت الانسان هم فلاسفة ماركسيون ويساريون او ذوو ميول ماركسية الى جانب ان اغلب هؤلاء قادوا وأسسوا ثورة مايو (آيار) ١٩٦٨، من امثال التوسير، ولاكان، وفوكو، وغلوكسمان، ودولوز، ودريدا، وشتراوس وغيرهم.

خذ مثلاً شتراوس الذي قال عبارته الشهيرة "على الفلسفة ان تتخلص من هذا الطفل المدلل الذي هو الانسان". واذا بشتراوس يقلب طروحات الانثروبولوجيا رأساً على عقب عندما عد المجتمع البدائي مجتمعاً مساوياً للمجتمع المتحضر، وما هذه التسمية الا تسمية استعمارية، لم يتوقف عند هذا الحد فحسب بل انه جعل من تفكيره تفكيراً طبيعياً وعقلانياً الا انه مختلف وقد غير شتراوس نظرة الغرب الذي يعتبر نفسه اصل التفكير العقلاني، وانه مستحوذ على "هذه المركزية اللوغوسية". لانه بعد شتراوس بدأ الاعتراف بـ((الآخر)) المقصى والمهمش، ومن الدائرة العقلانية، وقل الشيء نفسه فيما يتعلق بميشيل فوكو إذ من المعروف عنه هو الذي اسس لخطاب موت الانسان، او موت الوعي، والتاريخ، وبشكل اخص في كتابه "الكلمات والاشياء" حيث ان ميشيل فوكو هنا يحاول ان يعيد النظر بهذه المقولات التي تحولت الى عقائد أرثوذكسية، الى جانب ان فلاسفة هذه الحقبة لا يفكرون من المركز، قدر ما يفكرون من الطرف او الهامش اللاشعوري، والخفي لانه هو المتحكم بحركة العقل والتاريخ:-

((ان ما عمل عليه فوكو في هذه المرحلة هو ابراز ان تاريخ المعارف لا يخضع فقط للقانون العام لتقدم العقل البشري، كما ان الوعي البشري او العقل الانساني ليس هو المتحكم في تطور ونمو المعارف ويخضع تاريخ وصيرورة وحلقات وحوادث هذه المعارف الى عدد معين من القوانين والتحديات يحاول فوكو الكشف عنها ومن ثم يصطدم بالتاريخ))[٧٦].

---

[٧٦] الشيخ (احمد)، المثقف والسلطة، ص٧٢.

كما ان حتى نظرته للتاريخ تكاد تشير الى المنحنى الفكري نفسه الذي حكم مسار فكره الفلسفي، فهو يستبعد الاتصال، ويؤسس للانفصال، ويلغي الغائية، ويتجاوز فكرة التقدم في التاريخ، يقول فوكو:- ((ان التاريخ لا معنى له هذا لا يعني انه عبث او غير متناسق انه على العكس من ذلك معقول ويجب ان يحلل حتى في ادنى وقائعه: غير ان ذلك يجب ان يتم حسب معقولية الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات))[٧٧].

نرى هنا ان فوكو يحاول قدر الامكان ان يبتعد عن النظر الى المقولات، والافكار بوصفها مستقلة، ومتعالية عن الصراعات السياسية والتاريخية كما نظر الى ذلك غرامشي من قبل، وكما ذكرنا ان مصطلح موت الانسان ليس اكثر من اشارة، او أحالة، بمعنى انه يشير ويحيل اكثر مما يعني. ونرى موقف فوكو من خطاب الجنون والمجانين الذي لم يقفه أي فيلسوف يدعي بانتسابه الى النزعة الانسانية، وقل الشيء نفسه فيما يتعلق بالموقف من القمع والسلطة، حيث كان فوكو الفيلسوف الاكثر نقداً لخطاب السلطة الذي يسحق الانسان، انه عندما ينتقد السلطة لا ينتقد السلطة المتعالية قدر ما ينتقد السلطة الموجهة الى اجساد مشخصة في ارض الواقع. وهذا الموقف يتجسد في خطاب الجنون حيث يبرز الجانب الانساني المحايث في خطاب صوت الانسان عند فوكو:-

((ان تاريخ الجنون سيكون تاريخ الآخر، تاريخ كل ما يعتبر بالنسبة لثقافة ما داخلياً وغريباً، اذن يجب اقصاؤه (لتجنب خطره)* ولكن عن طريق حجزه ((للحد من آخريته)، في حين سيكون تاريخ نظام الاشياء تاريخ الذات تاريخ كل ما يشكل بالنسبة لثقافة ما شيئاً مشتتاً وتابعاً وهو ما يجب اذن تحييزه باشارات وجمعه في تطابقات))[٧٨].

من كل ما سبق اردنا ان نبين ان هناك رؤى مغايرة لطبيعة النص، والخطاب، وهناك اختلاف لا متناه في فضاءات النصوص سواء الفلسفية، أم الادبية، فالنص قدر ما يحضر قدر ما يغيب، قدر ما يذكر قدر ما ينسي. الى جانب ان فلاسفة الاختلاف او الفلاسفة الذين ينتمون الى فكر موت الانسان، نجدهم كلهم سياسيين وثوريون وشيوعيين، لكنهم ملوا من العمل النضالي، ورأوا لا جدوى منه، فمن غلوكسمان، الى ريجيس دوبريه، الى ماركوز، هؤلاء كلهم انطلقوا من الفكر اليساري الثوري لكنهم اصطدموا بخطاب

---

[٧٧] المصدر نفسه، ص٧٢.

* للمزيد ينظر: للباحث، السياسة وخطاب المجنون، صحيفة بغداد، العدد ٦٢٣، ٢٥ أيلول ٢٠٠٣م.

[٧٨] فوكو (ميشيل)، الكلمات والاشياء، ص١٥.

أرثونكسي، وعقائدي يمجد الشخصيات والحزب، والبيروقراطية، والسلطة، وما العمل النضالي الا محتوى الخطاب الدوغمائي الذي خدعوا به منذ البدء انهم انساقوا وراء الشعارات التي تمجد الانسان والانسانية لكنهم وجدوا انفسم بعيدين كل البعد عن الانسان*، لان الانسان مغلف بأكثر من غلاف ايديولوجي فتتحرك من خلاله الاحزاب والايديولوجيات فمن اجل تخطي هذه المأساة، ومن اجل انسان منفتح بعيداً عن الانغلاق الدوغمائي، والحزبي، والبيروقراطي، وبعيداً عن التحجر الواحدي والاستذة المتخشبة، لأجل كل هذا قام هؤلاء المفكرون بأعظم ثورة فكرية، ثورة ضد الدوغماء وضد التطابق ثورة تبشر بكل ما هو مختلف، ومغاير، انها ثورة ٦٨ (آيار) مايو، فبعدما تخلصوا من فكرة الاحزاب حاولوا ان يتخلصوا من روحية الاحزاب المنتشرة في الجامعات، وفي الممارسات اليومية.

((ان الثورة البرجوازية كانت حقوقية، والثورة البروليتارية كانت اقتصادية اما ثورة ٦٨ مايو، فهي ثورة اجتماعية وثقافية تمكن الانسان من ان يصبح انساناً والا يكتفي بأعتناق ايديولوجيا ابوية او انسانوية))[٧٩].

اما دانييل كوهون نبديت احد ابرز زعماء ٦٨ يقول: ((يجب ان نقبل بالتناقض الوجداني الذي حملته ثورة ٦٨ ماي، لقد كانت مزجاً بين آخر ثورة عرفها القرن التاسع عشر وحركة جديدة لم يسبق لها مثيل وضعت مشاكل آخر القرن العشرين لقد اصبحنا دفعة واحدة سجناء الميثولوجيا، حيث ان النظرية الثورية كانت رثة لكننا لم ننتبه ابداً الى رثتها، لقد احتاج الآخر الى سنوات لكي يعي هذا))[٨٠].

هكذا نرى ان الخطاب اللاانسانوي الذي ارسى دعائمه فلاسفة الاختلاف هو المعبر الحقيقي عن معاناة الانسان في كل الازمنة، ابتداء من هيمنة السلطة التي مسخت الانسان، والغت وجوده وهذا ما اكد عليه دولوز في كتابه ((ضد – اوديب)) حيث ان الكتاب معد للاجابة عن هذا السؤال القلق ((الذي صاغه ميشيل فوكو بهذه الطريقة:-

---

* تمتاز اغلب احزاب الشرق الاوسط بالنزعة الانسانية، لكنها اكثر الشعوب التي تنتهك فيها الانسانية انها تذكرنا بستالين الذي كان يقول ان الانسان اعظم رأسمال، واذا به يطهر روسيا من الآن القتلى الذين يشك بولاءهم له … أليس هذا تناقضاً صارخاً؟ ولنا بتجربة البعث المنهارة اكبر دليل على صدق كلامنا هذا.

[٧٩] الشيخ (احمد)، المثقف والسلطة، ص٨٣.

[٨٠] المصدر نفسه، ص٩٥.

((كيف نحارب الفاشية التي تجعلنا نحب السلطة*، نحب هذا الشيء نفسه الذي سيطر علينا ويستغلنا*))[٨١].

ان انتفاضة مايو ٦٨ قوضت كل الايديولوجيات التي تدعي انها وحدها تملك الحقيقة وعداها باطل، انها قوضت كل الايمان الاعمى، والارثوذكسي بالسلطة، والحزب، والمعتقد، والبيروقراطية والانظمة التولتارية، وهذا ما عبر عنه بصدق كلودلوفر:-

((لا يمكن ان نحقق خطوة واحدة الى الامام في معرفة الحياة السياسية في عصرنا دون التساؤل حول التوتاليتارية، وعنده ان الاشكال الثلاثة للتوتاليتارية هي: الفاشية، النازية، الستالينية، تتشابه في اعتمادها على نظام الدولة – الحزب، وعلى قوة الايديولوجيا، وابادة الخصوم من اجل ضمان وحدة الجسد السياسي كما تتشابه في وظيفة الزعيم أو الدوتشه أو الفوهرر، أو القائد الاعلى))[٨٢].

كل هذه الاسباب، كل هذه الظروف، كل هذه الشعارات، شكلت خطاب او فكر ٦٨ – او فلسفة ٦٨، انه فكر يتحرك خارج نفسه بعيداً عن المرجعيات القاتلة او الايديولوجيات، كان الفكر قبل ٦٨، اما ماركسياً، او وجودياً، او اشتراكياً، او فرويدياً، انه باختصار يتحرك في فضاء أرثوذكسي:-

((خلال السنوات ١٩٢٥-١٩٦٥ (اذكر في اوربا) كانت هناك طريقة مستقيمة معينة في التفكير كان هناك اسلوب معين في الخطاب السياسي واخلاقية معينة للمثقف، كان عليك ان تكون مع ماركس في كل شيء، والا تترك احلامك تتيه بعيداً عن فرويد، وان تعالج نسق العلامات – الدال – باحترام كبير كانت هذه هي الشروط الثلاثة التي تعطي الاعتبار وطابع القبول لهذا والاهتمام المتفرد الذي هو فعل الكتابة وقول جانب من الحقيقة حول ذات المثقف وعصره، وبعد ذلك جاءت خمس سنوات قصيرة ومثيرة، خمس سنوات من التهلل واللغز))[٨٣].

---

* هذا شبيه بما حصل عندنا عندما انقسم العراقيون بين محب لجلاده وغير محب لجلاده.

* كان غرامشي سباق في طرح هذا المشكل.

(٨١) المصدر نفسه، ص١٠٢.

(٨٢) المصدر نفسه، ص١١٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٩٥.

الفاشية التوتاليتارية عشق الطاغية، والتماهي به الى حد نكران الذات، هذه هي الاصول التي كونت خطاب "موت الانسان"، لانه فعلاً ميت في ظل هذه الآلات التي تطحن الذات بصورة لا متناهية، ماذا بقى من الانسان الذي يؤمن بعمق بدفء السلطة؟ ماذا يبقى من الانسان الذي يشعر بان لا بقاء له ولا حرية، ولا استقرار، الا بوجود (القائد الواحد الذي تلتصق به جموع البشر، كما وصف ذلك هوبز، في صورة ((اللفياتان)) التنين، اين هو الانسان الذي تتبجح به وهو مسحوق في الخارج من قبل كافة المؤسسات ومخدوع من الداخل لانه يعشق جلاده، ويدافع عمن قمعه سنوات طوال، يقول لابويتي: ((الكل يتمحور حول لعبة الواحد الذي يضمن هوية الجماعة ويعطي للحياة الجماعية معنى ((ان محرك السيطرة يعود الى الرغبة الموجودة في كل واحد في التماهي مع الطاغية من خلال صنعه من نفسه سيداً على الآخر، تماهي الواحد والنحن هو الذي يصنع اذن الطاغية، والعبودية الارادية وليدة سلسلة تماهي مزدوج، بالاول تعرف الجماعة نفسها في الواحد وتقبل بهذا قيادته، وبالتالي تضاعف من القيادة فتكون جماعات تمارس السلطة بأسمها، وهكذا فالطغيان يعبر في كل مكان))[٨٤].

هؤلاء هم فلاسفة الاختلاف، هذه حقيقتهم، انهم يعلنون موت خطاب الانسان كيما لا تكون هناك سلطات، وقمع باسم العقل، والذاتية، كما انتقد بذلك ميشيل فوكو خطاب التنوير، الذي اعتبره خطاباً لقمع الانسان باسم العقل والمركزية، واستلاب ارادته باسم الشعارات، يقول رشيد بو طيب: ((ان الاستلاب والتشيؤ الذي يحكم المؤسسات والعلاقات الاجتماعية، يفضح مبدأ ((الذاتية))* كمبدأ للقمع يختفي خلف قناع العقل))[٨٥].

والسؤال الذي نود طرحه الآن هو ما موقع غرامشي من كل هذا؟

في الحقيقة ان غرامشي لمجرد انه انتقد السلطة الشمولية، وقوض مبدأ الذاتية، وتجاوز الميتافيزيقيا، وهدم الارثوذكسية، عمل على تأسيس خطاب يتجاوز الانسان من اجل الانسان، عندما اعلن تجاوز الفردنة، او الفردية: لأنه ((يجب ان نتصور الانسان من جهة ما سلسلة علاقات (متحولة) فاعلة وهي عملية، ان كان فيها للفردية اكبر اهمية، إلا انها ليست مع ذلك العنصر الوحيد الذي يجب الاخذ به، لأن الانسانية المرتسمة على كل

---

[٨٤] المصدر نفسه، ص١١٧.

* هابرماز عمل على نقد خطاب العقلانية، ليس كفلاسفة الاختلاف.

[٨٥] بو طيب (رشيد)، هابرماز وتشخيص عوارض العصر، مقال في الانترنيت.

فردية مؤلفة من عناصر مختلفة وهي: الفرد والاناس الآخرون (الممسكون بزمام الامور) والطبيعة ولكن العنصرين الثاني والثالث ليسا على ما يبدوان من البساطة (غرامشي يشير الى طبيعة العلاقة المعقدة والمتداخلة لانها محكومة بعلاقات قوى)*. فعلاقة الفرد بالآخرين ليست علاقة تجاور وانما هي علاقة عضوية بمعنى ان الفرد يتكامل بانضمامه الى كائنات عضوية تذهب من ابسط الاشكال الى اكثرها تعقيداً، وهكذا لا تقوم علاقة الانسان بالطبيعة على مجرد كونه هو ايضاً طبيعة، بل تقوم على كونه فاعلاً وصانعاً اضف الى ذلك ان تلك العلاقات ليست آلية، وانما هي فاعلة وواعية*، أي متناسبة مع درجة فهم كل انسان لها))[٨٦].

اما فيما يتعلق ببقاء هذه العلاقات وابديتها، وزوالها، وحتى لا تتحول الى نسق يحمي السلطة التي تستظل بوجودها، يقول غرامشي:-

((لذا يسعنا القول ان كل واحد يغير ذاته ويبدلها بقدر ما يغير او يبدل العلاقات المركبة التي يشغل منها مركز الارتباط، ان الانسان الفاعل الذي يبدل البيئة، ومعنى البيئة جملة العلاقات التي تنظم حياة كل انسان بمفرده اذا كانت فرديتنا جملة تلك العلاقات فان ابداع الشخصية يدل على اكتساب الشعور بتلك العلاقات*، ومعنى تبديلنا لشخصيتنا الخاصة هو تبديل مجموع تلك العلاقات، ولكن تلك العلاقات كما قيل ليست بسيطة أولاً لان بعضها ضروري وبعضها الآخر ارادي، ثم ان وعينا لها يبدلها (معنى الوعي معرفتنا كثيراً او قليلاً باي وجه نستطيع تغييرها)*. والعلاقات الضرورية نفسها، كلما اطلعنا على ضرورتها تغير مظهرها وخطرها*، بهذا المعنى يقال ان المعرفة قدرة (أي قوة) لكن المشكلة معقدة ايضاً من جانب آخر: وهو انه لا يكفي ان نعرف جملة العلاقات من حيث وجودها في وقت معين ومن حيث انها تؤلف نظاماً معيناً (نسق System)*،

---

* هامش من عندنا.

* بمعنى انها تدرك وتكشف من يستغلها.

(٨٦) تاكسيه (جان)، ص١٨٥.

* من عندنا.

* نرى غرامشي هنا لا يعطي للابداع معنى فرديا بل علائقياً.

* مرة اخرى يتجاوز غرامشي فردانية وشخصانية الوعي الانساني لانه يؤكد على اندماجه في كشف زيف العلاقات.

* نرى ان غرامشي يؤكد على تغيير العلاقات، (وللتأكيد يستعمل كلمة "خطرها").

بل ينبغي لنا معرفتها من حيث تولدها ومن حيث حركة تولدها لان الفرد ليس مركباً من العلاقات الموجودة في الحاضر فحسب وانما هو تاريخ تلك العلاقات أي خلاصة الماضي))*.

هذا النص يذكرنا بتحليل فوكو لطبيعة الخطاب، وانبثاقه، باعتباره منظماً لمسيرة اللغة وبالتالي منظماً لمسيرة المجتمع برمته حيث نرى فوكو يضيف هذا النظام، او تاريخ العلاقات "بالارشيف". ينظر فوكو الى الارشيف يصف الفضاء الذي يحتوي الحدث، ويحتوي الاشياء، بأنه نظام لا شعوري يتحكم بصيرورة كل شيء:- ((ان الارشيف يمثل ما هو موجود، وطالما ان ما هو موجود لا يجب ان يؤول، وانما ان يوصف كما توصف المعالم الأثرية، فالارشيف هو ما قيل وما هو قريب منا، ولكن مغاير لنا في وجوده فيكون الارشيف هو النظام الذي يحكم المنطوق كحدث منفرد، وما هو قبلي وبالتالي يحكم الوحدات الخطابية ومن ثم الخطاب نفسه))[٨٧].

---

* للمزيد ينظر للباحث: ميتافيزيقيا الأضابير في ميثولوجيا السلطة، جريدة العرب (اللندنية)، العدد (٦٦٠٤) ٢٦ ذو الحجة ٢٠٠٣/٢/٢٧.

[٨٧] الكبيسي (محمد علي)، ميشال فوكو، تكنولوجيا الخطاب والسلطة، ص١٨.

رابعاً : نقد العقل الأنثروبولوجي (الأناسي)

بعد نقد العقل المعرفي (نظرية المعرفة) بتياراتها الروحية، والمثالية، الممتدة من ديكارت الى كروتشه والى كانت ... ثم نقد العقل الميتافيزيقا المهيمن على الثقافة الغربية مروراً بنقد العقل التاريخي المتعالي، يأتي دور نقد العقل الانثروبولوجي والعقل الطوباوي، ثم الانتهاء بالعقل السياسي الذي يتضمن جوهر اطروحة اشكالية المثقف، ان كل هذا النقد من اجل الوصول الى فضاء معرفي حقيقي وتاريخي يتحرك من خلاله المثقف، ولا يمكننا ان نفهم اشكالية المثقف بمعزل عن هذه المسيرة الفكرية التي تتمثل بالقطائع الابستمولوجية التي يقيمها غرامشي بين حقل معرفي وحقل آخر يراه انه فقد اية قيمة تجعله قابلاً للمعاصرة، او للاستمرار فلابد من نقده، كذلك الحال ينسحب على نظام التصورات القديمة التي يعتبرها غرامشي قد ادت وظيفتها في فترة زمنية قد انتهت كالتصورات حول المثقف، والطبقة، والثورة، البروليتاريا، واليسار، والعمل الثوري والارثوذكسية.

من هنا نرى ان غرامشي لا يتوقف عند مرحلة معينة في مسألة القطع الابستمولوجي المرسوم على خريطته الفكرية، وها هو يعيد النظر من جديد بالانسان، وباسطورة الطبيعة البشرية الثابتة كثبات المبادئ الفعلية – الازلية عند الفلاسفة المثاليين، فهو يؤسس خطاباً جديداً انطلاقاً من مقولة "البنية"، حيث ان هذه المقولة صارت مفتاح خطاب العلوم اليوم ابتداءً من الرياضيات انتهاءً بالعلوم الانسانية لكن ما هي البنية؟

باختصار شديد يمكن ان نعرف البنية او النسق، بوصفها نظاماً كلياً يخضع للتحكم، والضبط* الداخلي، بمعنى انها نظام علاقات تتحكم في قدر الانسان، وسلوكه اليومي، حيث يتحول البشر الى صنائع لافكارهم، وافعالهم لا تتحدد بوساطة اختياراتهم

---

* للمزيد انظر:

إبراهيم (زكريا)، مشكلة البنية.

جان (بياجه)، البنيوية.

ماري (اوزياس)، البنيوية.

مجلة العرب والفكر العالي، عدد البنيوية – ما بعد البنيوية.

وقراراتهم، بل هي نتيجة لـ(البنية الكامنة)، في افكارهم أي في منطق تلك الافكار، هذا يعني ان الذات تصبح منفعلة وليست فاعلة، على حد تعبير زكريا إبراهيم.

بمعنى ان البنية هي كل متداخل من العلاقات الخارجية وهذا يعني انها ضد فلسفة "الجوهر"، الباطن، الكامن، لأنها متخارجة على الاشياء بحكم "كليتها" التي تتحول الى لا شعور خفي او كنظام يتحكم بتشكل الطبيعة الانسانية، وهذا معنى آخر لمسألة موت الانسان، او غيابه خارج منطقة وعيه او تصرفاته، لانه ليس الا نتاج لمنظومة متلاحمة من العلاقات الصلبة التي يخضع لها حتى الوعي، بل يتحول الوعي فيها الى عرض سطحي على حد تعبير بول ريكور، وفرويد، لكن ما علاقة هذا بالانثروبولوجيا الانسانية عند غرامشي:

كان التوسير المتأثر بفكر غرامشي الى حدٍ بعيد، قد شرح مسألة الطبيعة الانسانية وطبيعة الامكنة التي تشكلها من الخارج، حيث يقول:

((ليست الذوات الحقيقية (بمعنى الذوات التي هي قوام العملية). هي هؤلاء الذين يحتلون الامكنة، ويقومون بالوظائف وليست اذن خلافاً للمظاهر كلها ((بداهات))، ((معطى)) الانثروبولوجيا الساذجة، أي الافراد ((المشخصين)) أي "الناس الواقعيين" وانما هي تحديد هذه الامكنة وهذه الاعمال وتوزيعها، واذن فـ((الذوات)) الحقيقية هي هذه المحددات وهذه الموزعات، اعني علاقات الانتاج، ولكن نظراً لانها علاقات لم يكن من الممكن التفكير فيها في مقولة الذات)).

ثم يشرح التوسير طبيعة "البنية" وطبيعة علاقاتها المتداخلة ((بواسطة أي مفهوم يمكننا ان نفكر في نموذج التحديد الجديد الذي حققت هويته منذ قليل على انه تحديد ظواهر منطقة عينتها بنية هذه المنطقة؟ وعلى نحو اعم بواسطة أي مفهوم او اية جملة من المفهومات يمكننا ان نفكر في تحديد عناصر بنية ما، والعلاقات البنيوية القائمة بين هذه العناصر، ونتائج هذه العلاقات، بطريق نجوع هذه البنية؟ ومن باب أولى بواسطة أي مفهوم، أو اية جملة من المفهومات، يمكننا ان نفكر في تحديد بنية اخضعتها بنية سائدة ما؟ وبتعبير آخر كيف نحدد مفهوم سببية بنيوية ما؟))[٨٨].

يبدو ان غرامشي منذ البدء يحاول ان يؤسس خطاباً فلسفياً بعيداً عن التأملات الشاردة، والميتافيزيقيات المتعالية "ابتداء من نقد العقل المعرفي والعقل التاريخي، وها هو

[٨٨] المصدر نفسه، ص٢١٥-٢١٦.

الآن ينقد العقل الانثروبولوجي (علم الانسان) محاولاً ان يقيم دعائم الانسان على ارضية علمية وهذا ما جعله يفكر بالانسان من خلال منطقة الصلات المتحولة والمتبدلة حتى يتجاوز الطبيعة اللاهوتية الثابتة للذوات "وهذا لا يتم إلا من خلال فكر "متبنين"، أي يخضع لشروط الخطاب الأبستمولوجي، وهذا ما حاوله التوسير، وشتراوس في مجال الانثروبولوجيا، من اجل الوصول الى اعلى مراحل الدقة العلمية والموضوعية في الخطاب الانساني وهذه هي الفلسفة:-

((ينطلق نقد النزعة الانسانية كموقف فلسفي مراهن من اعتبار الاشكالية الانسانوية حصيلة نظرية لخطابات فضفاضة عن الانسان تخلو من أي مضمون تحليلي علمي، خطابات مشحونة بالمضامين والانفعالية التي تتراوح بين الشفقة والادانة والاحتجاج الاخلاقي، وهي بالتالي لا تغادر ارضية الفكر الاخلاقي والميتافيزيقي الذي يؤسطر الانسان ويحيله الى نماذج مثالية بعيدة عن الواقع الحقيقي للانسان. وعليه فان النزعة الانسانية هي نزعة فلسفية مثالية اخلاقية مجردة تقوم على تصور ((ماهوي)) للانسان معجز عن استيعاب تقدم العلوم وما تطرحه انجازاتها من ضرورة مراجعة اسس الخطاب الفلسفي حول الانسان ومن ثم يكون الرهان الفلسفي للخطاب لمن هو النزعة الانسانية هو البحث في شروط وامكانيات بناء تصور بديل للانسان يحاكي النموذج الذي تطرحه العلوم المعاصرة))[٨٩].

عندما طرح كانت السؤال المعرفي (ماذا يمكن ان اعرف) وتبعه بالسؤال الاخلاقي، أي العقل العملي (ماذا ينبغي ان اعمل)، ثم سؤال عن السعادة الانسانية يتلخص بعبارة "بماذا آمل"، لم يتجاوز كانت السؤال الانثروبولوجي وهو ما الانسان، لكن كانت بقي يتحرك في فضاء مجرد ومتعال وهذا ما حاول قلبه غرامشي.

في فقرة ما الانسان يتكلم غرامشي عن انثروبولوجيا بديلة للتجريد:-

((ذلك هو اول واهم سؤال تطرحه الفلسفة، فكيف الاجابة عليه؟ ان تعريف الانسان متوافر في الانسان ذاته، أي في كل فرد منا. ولكن، هل هذا هو التعريف الصائب؟ في كل فرد نكتشف ماهية كل فرد غير ان الذي ننشده ليس تحديد ماهية كل انسان على حدة، وهذا يعني على كل حال ماهية كل انسان في لحظة معينة، واذا ما

---

[٨٩] عبد المجيد السنجري، مجلة النهج، ص٧٢.

فكرنا بالامر يتبين لنا اننا بطرحنا السؤال: ما الانسان؟ كنا نريد ان نقول: ما الذي يمكن ان يكونه الانسان؟

بمعنى اخر هل يستطيع الانسان السيطرة على مصيره؟ هل هو قادر على صنع حياته، لنقل اذن ان الانسان سياق تطوري، انه سياق تطور افعاله، ثم ان مزيداً من التفكير في هذا السؤال يرينا انه ليس بالسؤال ((المجرد)) او الموضوعي فهو حصيلة تأملات حول انفسنا وحول الآخرين، وما نود ان نعرفه بناءٍ على تأملاتنا ومشاهدتنا، وما نحن عليه الآن وما يمكننا ان نكونه، وما اذا كنا حقاً ((صناع)) انفسنا – ضمن حدود معينة – أي صناع حياتنا ومصيرنا*، وهذا ما نود معرفته ((اليوم)) في الظروف الراهنة – في حياة اليوم)) وليس في مطلق حياة وبالنسبة لمطلق انسان.

والواقع ان الاشكال المخصوصة – أي العينية – في النظر الى الحياة والانسان هي التي انتجت هذا السؤال واكسبته محتواه الفعلي واهم هذه الاشكال الدين، والدين الكاثوليكي بوجه خاص، من هنا فحين نسأل ((ما الانسان))؟ و((ما اهمية نشاطه الرامي الى صنع نفسه وعيشه لحياته؟ نريد فعلاً ان نسأل ((هل ان الكاثوليكية رؤية صائبة للانسان والحياة؟ وهل ان اعتناقنا لها واسترشادنا بها كقاعدة للسؤال اختيار خاطئ ام صائب؟ بحدس كل منا، ولو على نحو غامض، انه يخطئ عندما يعتمد الكاثوليكية قاعدة لسلوكه، والدليل على ذلك انك بين جميع الذين يعتبرون انفسهم كاثوليكيين تكاد لا تجد فرداً واحداً يتمسك بالكاثوليكية كقاعدة يُسير عليها حياته. فالفرد أو الانسان الكاثوليكي الكامل أي ذلك الذي يطبق القواعد والقيم الكاثوليكية في كل فعل من افعاله مدى الحياة – يبدو مسخاً لا اكثر ولا اقل وهذا هو بالفعل اعنف نقد يمكن توجيهه للكاثوليكية واكثره افحاماً. وقد يرد الكاثوليكيون زاعمين ان ما من رؤية شاملة يتقيد بها البشر حرفياً، هذا صحيح ولكنه يؤكد انه لا يوجد تاريخياً قاعدة للفكر والسلوك يتمسك بها البشر رافضين كل ما عداها. وليس في ذلك دعماً لأية حجة من الحجج الكاثوليكية بأي حال من الاحوال، على الرغم من ان الكاثوليكية قاعدة للتفكير والسلوك تهيئ نفسها منذ قرون لبلوغ هذا الهدى وهذه فرصة لم تتوفر لأية ديانة اخرى بنفس الامكانات والانضباط والاستمرارية والسلطة المركزية التي كانت وما زالت الكنيسة الكاثوليكية تتمتع بها. واكثر ما يزعج الكاثوليكية ((فلسفياً)) هو انها، ورغم ذلك كله، ترجع مصدر الشر الى الانسان ((الفرد))،

---

* هنا تظهر النزعة البنيوية بوضوح عند غرامشي.

أي انها تنظر اليه ككائن مخصوص ومحدود ويمكن القول ان جميع المذاهب الفلسفية التي برزت حتى الآن قد حذت حذو الكاثوليكية معتبرة الانسان كائناً فرداً محدود الفردية ومعتبرة الفكر صنواً لهذه الفردية. هنا بالذات يجب اصلاح مفهوم الانسان يجب النظر الى الانسان من حيث هو سلسلة من العلاقات الحيوية (أي سياق تطوري).

وبالرغم من ان الفردية من اهم مقومات هذا السياق، الا انها ليست المقومة الوحيدة. فالصفة الانسانية التي تعبر عن نفسها في كل فردية تتكون من هذه المقومات، الفرد – الآخرين، الطبيعة))[٩٠].

يتساءل غرامشي بعد ذلك العرض عما اسماه الطبيعة، أو الماهية المستقلة للانسان.

((ان مسألة "ماهية الانسان" ليست سوى مسألة ((الطبيعة البشرية، (أي ان نقد مفهوم الطبيعة البشرية، يمكن اعتباره المرتكز الاساسي للتفسير التاريخي فاما ان يكون الانسان معطى سلفاً كمخلوق لا يتغير ولا يتبدل، أبدعه اله سرمدي ((وهذا هو المفهوم الكاثوليكي السلفي مثلاً)) فيكون سلوكه الاخلاقي محكوماً بمبادئ لا تاريخية، واما ان يكون هذا الانسان نتاج عملية التطور التاريخي أي ان يكون كائناً يتحقق باستمرار*)) او مسألة ((الانسان بشكل عام، أي انها محاولة لوضع علم للانسان، ينطلق من مفهوم ((وحدوي)) اصلي من تجريد يشكل كل (ما هو بشري)، كمفهوم وكواقع ((وحدوي)) نقطة انطلاق ام نهاية مطاف؟ ان طرحها كنقطة انطلاق مجرد ترسب من الترسبات الدينية الماورائية، بمعنى آخر ليست وحدة الجنس البشري معطاة سلفاً في طبيعة الانسان البيولوجية، ولا التمايزات بين البشر التي تؤثر في مجرى التاريخ تمايزات بايلوجية (كالاعراق، واشكال الجمجمة والوان البشرة وما شابه ذلك، من هنا يمكننا ان نقول ليست ملكة التفكير، او الروح، ما يوحد البشر لكي نعتبرها عاملاً ((وحدوياً)) لاننا هنا بصدد مفهوم شكلي لا اكثر ولا اقل* الفكر بشكل عام لا يوحد البشر ولا يفرقهم، وانما الذي يفرقهم ويوحدهم هو ما يحملونه من افكار فعلية*، يبدو لي ان الجواب الناجح على سؤالنا

---

[٩٠] غرامشي (انطونيو)، قضايا المادية التاريخية، ص٤٨-٤٩.

* هامش المترجم.

* هنا نرى ان غرامشي يتجاوز الوعي، والفكر، ومركزيته.

* هذا سيكون مقدمة لاشكالية المثقف الحقيقية اعني التاريخية.

هو ان نعرف (الطبيعة البشرية) على انها ((تركيب العلاقات الاجتماعية)) لان هذا التعريف يتضمن فكرة الصيرورة، الانسان ((يصير))، أي انه يتغير باستمرار بتغير العلاقات* الاجتماعية، وهذا ينفي وجود "الانسان بشكل عام" ذلك لان العلاقات الاجتماعية (أي البنيوية الاجتماعية*) تعبر عن نفسها بواسطة جماعات بشرية مختلفة يرتهن وجود الواحدة منها بوجود الاخرى* ((هذا اشارة الى بنيوية غرامشي)) وتجمع بينها وحدة جدلية لا وحدة شكلية، لذا نقول ان الطبيعة البشرية هي ((التاريخ)) ((ولما كنا نماثل بين التاريخ والفكر يجوز لنا ايضاً القول ان طبيعة الانسان هي الفكر))، هذا اذا اعتبرنا التاريخ والفكر يجوز لنا ايضاً القول طبيعة الانسان هي الفكر)) هذا اذا اعتبرنا التاريخ صيرورة، تتم ضمن علاقة تجانس – تنافر لا تفرض توافر وحدة اصلية وانما تنطوي بذاتها على امكان قيام هذه الوحدة. لهذا السبب لا تتجسد ((الطبيعة البشرية)) في انسان معين وانما تتجسد في تاريخ الجنس البشري باسره، في حين نجد عند كل انسان مأخوذ بمفرده سمات تتناقض مع سمات غيره من البشر، وينبغي تفسير مفهوم ((الروح)) عند الفلاسفة التقليديين ومفهوم ((الطبيعة البشرية)) في علم البيولوجيا على انهما من ((الطوباويات العلمية)) حلا محل اكبر فكرة طوباوية – فكرة ((الطبيعة البشرية))، التي يجري البحث عنها عند الله بوصفه اما لجميع البشر، وغرض هذين المفهومين هو التدليل على توالد التاريخ المطرد، لكن لا يجوز لنا ان ننسى ان الاديان التي تؤكد على المساواة بين البشر بوصفهم جميعهم خلق الله، مثلها مثل المذاهب الفلسفية التي تؤكد على هذه المساواة لان ملكة التفكير مشتركة بين البشر))[٩١].

الى ماذا كنا نرمي من كل هذه التخريجات، وما علاقتها بأطروحتنا الاساسية واعني (اشكالية المثقف) ترى أمازلنا ندور في فلك هذه الاشكالية ام ابتعدنا قليلاً؟ يخيل لي اذا ما قرأ أي شخص طبيعة الطروحات السابقة الذكر يرى انه ينتقل من خطاب معرفي الى خطاب معرفي آخر، ذلك لأننا كما ذكرنا في المدخل التمهيدي اننا نتعامل مع

---

* المشكلة التي سوف يناقشها غرامشي هي مشكلة عدم تغير المفاهيم السائدة حتى وان تغيرت بنيتها التحتية (المادية).

* هذا من خارج النص.

* هنا تبدو الفكرة الإشكالية واضحة للعيان عند غرامشي.

(٩١) المصدر نفسه، ص٥١-٥٢-٥٣.

الفكر كاشكالية والاشكالية بطبيعتها نظام معرفي فسيفسائي لا يمكنك ان تفهم جزءاً بدون علاقته مع الجزء الآخر، هذا يعني ان الاشكالية هي بكل بساطة تمثل (ازمة كل بنيوي)، هذا الكل يتألف من مجموعة من العلاقات المتداخلة يجمع بينها نظام خفي، فمثلاً اننا بدأنا مع غرامشي بنقد العقل الميتافيزيقي والعقل المعرفي، والعقل التاريخي والعقل الانثروبولوجي، تمكننا هذه المسيرة المعرفية من رؤية نظام الأنظمة المتحكم بهذه الحقول المعرفية، ومن ثم نرى الخطاب المتولد من ديالكتيك هذه الحقول.

كان غرامشي يمهد من كل هذا لولادة ممارسة فلسفية وفكرية وخطابية جديدة من هذه الابستمية المعرفية، حتى يجعل الفكر الانساني قابلاً للتغيير وليس ازلياً أو ابدياً، معنا يقوم بهذه الممارسة؟ لكن من يقوم بهذه الممارسة المثقف (العضوي) أي التاريخي (او المثقف الدنيوي) الذي يكون قد تطهر من كل ما هو متعال، ولا تاريخي، وتطهر من المركزية التي لطالما تبجح بها المثقفون، لانهم ليسوا سوى جزء من كل سواء كل التصورات السائدة، أم كل العلاقات المتصارعة، أم كل النظام المعرفي الذي تتشكل به الكينونة الاجتماعية، وبالتالي يجب عليه ان يفكر ضد الايديولوجيات الشعاراتية الزائفة التي شعارها الانسان لكنها لا تقوم الا على حساب الانسان او قمعه، هذه فائدة الطروحات، والتفرعات التي اجتهدنا بتشكيلها، حتى يتسنى للمتلقي فرصة اكبر لفهم الخلفية الثقافية والتاريخية، والابستمولوجية، التي انطلق منها غرامشي اذن ماذا بعد الخطاب الانثروبولوجي؟ أي خطاب يتشكل؟

بعد مسيرة التقويض التي قادها غرامشي ماذا ابقى لفكرة القداسة، والمقدس، ليس في حياة المثقف فحسب بل في حياة المجتمع ايضاً، وهل تمثل مرحلة نقد الانثروبولوجيا الملهوتة (المجردة)، بداية نقد لكل ما هو مقدس ومتعال؟ اليست هذه صفات الحداثة؟

اليست الحداثة هي الانتقال من اللاهوتي الى الانساني؟

الا يعني هذا تأسيس علمنة الارض؟

((لقد قامت الحداثة – المركزية الاوربية على قضية مزاوجة فكت ارتباط الانسان بالطبيعة (اللاطبعنة)، وهي العملية التي وصف بها روسو عزل الفرد عند امتداده الطبيعي بغية ادراجه في الحداثة كما فصلت الكائن عبر الكينونة من خلال طبعنة الدين وتدهير الحياة الروحية وهو ما يطلق عليه عادة اسم اللاقدسنة، وبنتيجة هذه القطيعة المزدوجة

سادت الانتروبودسية (الاناسة – المركزية)، مقام الثيوديسية الألوهة–المركزية) وانبنت على هذه القطيعة فلسفة موت الله (المقدس) الطبيعية))[٩٢].

[٩٢] قاسم (جميل) المختلف / المؤتلف، ص٣١.

المبحث الثاني

٢-٢ من نقد الوعي المتعالي/الى نقد الوعي السائد:-

هجر غرامشي الفكر المجرد، على مستوى مركزية الوعي الذاتي، وعلى مستوى الوعي التاريخي، وصولاً الى لحظة الوعي الانثروبولوجي الانساني التي أسست القطيعة الأبستمولوجية بشكل كامل، وانتقل غرامشي الى وعي جديد هو نتاج هذه الصيرورة، واعني به الوعي السائد، الذي يشمل الخليط غير المتجانس والزائف، والوهمي، من التصورات والذهنيات التي تعكس فلسفة هؤلاء البسطاء من عوام المجتمع، انها فلسفة تتنفس من جدران اجسادهم المصفوفة باسمنت مؤدلج، ومعجون بطلاء خيالي، ورمزي؟ لذا عندما نعلن الانتقالة، فاننا في الحقيقة ننتقل الى حقول معرفية اكثر ملامسة للواقع، والحقائق، ولمعاناة الانسان، الرازحة تحت اعباء الخطابات الوهمية والرمزية التي تكرس لبقاءه على هذه الحال الى آخر يوم من حياته، كما حكمته منذ يوم ميلاده.

هكذا يبدأ المشروع الغرامشوي الحقيقي الذي يرتبط به المثقف مع عالمه، وطبقته وتصوراته، واديولوجياته، وخيالاته، وطوباوياته، في هذه اللحظة يمكننا ان نعلن ولادة المثقف، لكن هذه المرة بدون الـ((التعريف))، لان هذه تخلق مثقفين معبأين بروتين وايديولوجيات جاهزة منعزلة وبعيدة عن الفكر السائد، لذا اننا نتكلم عن مثقف واشكالي، مثقف لا يعلن انتماءه الى اية جهة حزبية، او ايديولوجية تحجب دوره، وبالتالي تحجب علاقته بمجتمعه على اعتبار ان الموضوع أي (الذهنية السائدة) يحدد المنهج، ومن ثم يحدد ممارسة المثقف لدوره ((فممارسة المثقف لدوره))، هذه هي التاريخية متشخصة من خلال تأسيس خطاب نقدي يقوض كل المركزيات الزائفة، والمتحركة بشعارات واديولوجيات، ليست لها اية مصلحة إلا نفسها، أما الانسان فهو آخر ما يفكر فيه، انه المسكوت عنه، في الخطابات اللاهوتية، أو السياسية، او الحزبية هذا ما يجعل غرامشي يعول كثيراً على دور المثقف ليس في احداث ثورة، او في تنظيم سياسي، لأن السياسة عند غرامشي، العمل الخطير الذي يزعزع ويقوض المعرفة السائدة، والثورة بداية شعور الفرد بخطأ معتقداته الزائفة، والحرية هي تحرر الافراد من الأصنام، والطغاة، والاموات

الذين حولوا ادمغتهم الى مقابر واجسادهم الى توابيت يدفنون انفسهم فيها وهو على قيد الحياة، كان ماركس يقول: ما يزال الاموات يمسكون بتلابيب الاحياء)).

هنا سوف تختلف الرؤية لأختلاف الموضوع، لأننا سوف نقف امام نظام معرفي يتداخل فيه الاسطوري بالواقعي والثقافة الشعبية بالثقافة النخبوية، والحس الشعبي، والحس السليم، ناهيك عن المعرفة الفولكلورية واللغوية (اللغونة المتكلسة). كل هذه تتحرك في فضاء انثربولوجي وتاريخي، لطالما هناك نسق من التصورات الرمزية، والخيالية التي تمثل معتقدات صلبة لا يمكن تجاهلها بسهولة، ونقدها فوق مستوى الصعوبة.

أولاً :- منهجية التحليل الثقافي عند غرامشي:-

سوف يستعمل غرامشي هذه المنهجية لانها اقرب منهجية للواقع الذي يريد النهوض به ونقده، أنها منهجية، استعملت في نظريات النقد الادبي، وبشكل اخص في الادبيات الماركسية، التي تعتبر النص الادبي ما هو الا نتاج الصراعات الاجتماعية والايديولوجية:-

((تعتبر التاريخانية الجديدة/التحليل الثقافي احدى الافرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية اخرى كالماركسية والتقويض (التفكيك)، اضافة الى ما توصلت اليه ابحاث الانثروبولوجيا الثقافية وغيرها، يقول غرينبلات محدداً معالم اتجاهه هذا في النهاية لا بد للتحليل الثقافي الكامل ان يذهب الى ما هو ابعد من النص ليحدد الروابط بين النص والقيم من جهة والمؤسسات والممارسات الاخرى في الثقافة من جهة اخرى*، وفي رأيه ان هذا المنهج يسعى بالاتكاء على القراءة الفاحصة الى استعادة القيم الثقافية التي اختصها النص الادبي))[٩٣].

اما ريموند وليامز فانه يسمي التحليل الثقافي بالمادية الثقافية حيث يعرفها:

((المادية الثقافية هي فرع من النقد الماركسي، ومداره على ان النقد التاريخاني- بوجه عام، وليس الجديد فقط- يجب الا يتوقف عند الكشف عن اوجه الخلل وسوء الفهم وانما يتجاوز ذلك الى تصحيح ما ينقده بالممارسة أي بما يشبه العمل الثوري، وثمة علاقة قوية بين كل هذه التوجهات وبين ما يفرق الآن بالدراسات الثقافية التي تهتم بتحليل مختلف اشكال الثقافة ومؤسساتها وأنماط انتاجها، وان كان من خيط متين يجمع هذه التوجهات فلعله في كونها تسير في منحى يساري انتقادي يساعد كثيراً من مسلمات الثقافة، على المستوى الذي تنعقد فيه الصلة بين اشكال الثقافة الاتصالية (الصفة-الادب-الفكر) من جهة والحياة الاقتصادية-السياسية من جهة اخرى. فالمفكرون الذين تركوا بصمات واضحة ومباشرة على هذه الاتجاهات جميعاً من امثال ميشيل فوكو، ولوي التوسير وريموند وليامز، هم من ذوي الفكر اليساري ماركسياً كان ام غيره))[٩٤].

---

* هذا هو بالضبط جوهر عمل غرامشي في هذا الفصل.

[٩٣] ميجان الرويي، دليل الناقد الادبي، ص٤٥.

[٩٤] المصدر نفسه، ص٤٦-٤٧.

هذا يعني ان غرامشي يريد ان يحلل النظام المعرفي الذي يخضع البشر اليه، لأنه نظام رمزي، وتواصلي، واتصالي، يمثل ثقافة المجموعة الانسانية الواحدة، ويعمل على خلق حالة من التماسك فيما بينها، لأنها تتحول الى عقائد صلبة، او قوة مادية على حد تعبير ماركس، حيث ان هذه (القوة تصنف البشر الى فئات وبالتالي يشغلها رجل السلطة والسياسة لكي يحافظ على هذه الهرمية السلطوية عليه ان يعمل على الحفاظ على بقاء هذه الرموز والصور على حالها لطالما هي تؤدي وظيفتها الاجتماعية في اتمام عمليات التواصل، والاتصال، وفهم الواقع، والعالم، والعالم الآخر الى جانب انها تعمل على تثبيت السلطة والدكتاتورية، لان جذر أي سلطة هو قاعدة ايديولوجية وحياة تقليدية، لهذه الاسباب وضع بيير بورديو كتاباً تحت عنوان "عن السلطة الرمزية" والرأسمال الرمزي، حيث ان هناك تطبيقاً للطروحات الماركسية، يقول بورديو عن السلطة الرمزية: ((لا يمكن للمنظومات الرمزية، باعتبارها ادوات للمعرفة والتواصل ان تمارس سلطة وتفرض البنيات الا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات ان السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لاقامة نظام معرفي فالمعنى المباش للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص) يفترض ما يدعوه دوركهايم المحافظة المنطقية والمبنى مفهوماً متجانساً عن الزمان والمكان والعدد والعلة ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بان تتفاهم فيما بينها))[٩٥].

في فصل معنون بـ((الانتاجات الرمزية كادوات سيادة)) يقول بورديو:

((يعاني التقليد الماركسي من شأن الوظائف السياسية ((للمنظومات الرمزية)) وذلك على حساب بنيتها المنطقية ووظيفتها المعرفية ((أي ان المحتوى المعرفي فيها ميت))[*].

هذا بالرغم من ان انجلز يتحدث فيما يخص القانون عن ((التعبير عن النظام)) هذه الوظيفة تمكن من تفسير الانتاجات الرمزية بردها الى مصالح الطبقة السائدة او في مقابل الاسطورة، التي هي منتوج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها، تخدم الايديولوجيات المصالح الخاصة وتسعى الى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة

---

[٩٥] بورديو (بيير)، عن السلطة الرمزية، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة دراسات عربية، العدد الرابع، ١٩٨٤، ص٥٥.

[*] هذا منا.

كلها، تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة (لكونها تضمن التواصل المباشر بين جميع اعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات).

وهي تسهم بهذا في خلق التكتل الوهمي لأفراد المجتمع في مجموعة وشل (الوعي الخاطئ) للطبقات المسودة وبالاضافة الى ذلك فهي تعمل على تسويغ النظام القائم وذلك باقرار الفروق (واقامة المراتب) وتسويغها.

تنتج الثقافة السائدة مفعولها الايديولوجي بتغليف وظيفة التقسيم واخفائها تحت قناع وظيفة التواصل فالثقافة الموحدة (وسيلة التواصل) هي ذاتها الثقافة الفاصلة المقسمة (اداة التمايز) التي تسوغ الفوارق بارغامها مختلف الثقافات (التي تعتبر ثقافات دينا) ان تتحدى بمدى ابتعادها عن الثقافة السائدة))[٩٦].

هنا تبدو الصورة واضحة في تاكيد غرامشي على مسألة الاصلاح الثقافي، بمعنى ان المثقف العضوي يشتغل في حقل الثقافة الشعبية، تلك الثقافة التي تتحرك بمضمون ايديولوجي يتحرك كبنيات، مستقلة عن الافراد، الا انها تحكمهم لا مرئياً، وهذا هو سر "البنى"، قلنا ان هذه الثقافة تتحرك بمضمون ايديولوجي، لكن هل تحتوي على محتوى نعم تحتوي لكنه محتوى "ميت"، فيكون الخطاب متحركاً من الخارج، بفعل الممارسة الزمنية لهذه الثقافة، التي اصبحت ثابتاً / مقدساً غير قابلة للتقويض والنقد فيتحول العقل السياسي والسلطوي من مركزه المشخص الى منظومة رمزية (لا مرئية)، تشكل نظام العنف السياسي الذي يضمن البقاء للسلطة اطول فترة ممكنة، لذا ان غرامشي يعمل على تقويض هذه الثقافة الشعبية التي تتنفس من الانظمة الرمزية، لان غرامشي كان يؤكد على نقد الحكمة الشعبية، والثقافة الشعبية، على الرغم من انه يقدرها ويعتبرها فلسفة البسطاء ازاء العالم، لكن ما كان يحزنه هو ان هذه الفلسفة تحتاج الى ان تكون تاريخية، وهذا لا يتم الا من خلال تقويض نظامها السياسي الذي يخدم السلطة من حيث لا تشعر، يقول بورديو:

((ان المنظومات الرمزية بما هي ادوات تواصل ومعرفة تشكل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي ادوات لغرض السيادة واعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة علاقات القوة والغلبة التي تؤسسها مساهمة بذلك في ((مؤالفة المسوديين)) على حد تعبير فيبر))[٩٧].

---

[٩٦] المصدر نفسه، ص٥٥.

[٩٧] المصدر نفسه، ص٥٦.

نرى هنا ان هناك فئة تعمل على احتكار المعرفة، ومن ثم تعيد انتاجها هؤلاء هم صناع المعارف السائدة الذين يغزون الادمغة ويملؤنها بمعارف سطحية، تحقق بقاء الساسة بمراكز السلطة يحكمون المجتمع الى ما لا نهاية لانهم هم الذين يعيدون انتاج العنف او انتاج الفكر هم كهنة الفكر في معبد المعرفة المقدس، يقول بورديو:-

((ان مجال اتخاذ المواقف الايديولوجية يقوم باعادة انتاج مجال الاوضاع الاجتماعية واعطائه شكلاً مغايراً (المواقف الايديولوجية) التي يتخذها اصحاب السيادة هي استراتيجيات لاعادة الانتاج تسعى داخل الطبقة وخارجها الى تقوية الايمان بمشروعية السيادة الطبقية وباستطاعتها ان تدخل في ذلك الصراع مباشرة من خلال النزاعات الرمزية التي تعرفها الحياة اليومية او بالتقويض عبر الصراع الذي يناصبه المختصون في الانتاج الرمزي المشروع "فيبر" واعني سلطة سن ادوات اعتباطية لمعرفة الواقع الاجتماعي والتعبير عنه (الا ان اعتباطية هذه الادوات تظل مجهولة) يشكل مجال الانتاج الرمزي عالماً مصغراً للصراع الرمزي الذي يدور بين الطبقات: فعندما يخدم المنتجون مصالحهم الخاصة في الصراع الذي يدور داخل مجال الانتاج فانهم يخدمون مصالح الجماعات الخارجة عن ذلك))[٩٨].

والخلاصة من كل ذلك يوجزها بورديو:

((المنظومات الايديولوجية التي ينتجها المختصون بفضل / او من اجل احتكارهم للانتاج الايديولوجي المشروع بما هي ادوات سيطرة تعطي للعالم بنيته لانها تنتظم في بنيات، فانها تعيد انتاج بنية مجال الطبقات الاجتماعية، في صور لا يؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الانتاج الايديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية)).

حاولنا من خلال هذه المقدمات النظرية ان نفهم العمل البراكسيسي للمثقف العضوي الذي سوف يقوم به عندما يواجه: الثقافة الشعبية – والايديولوجية والفولكلور – والحس الشعبي – وسوف نبحث في كل واحدة منفردة لكن ضمن كل اشكالي بالنسبة للثقافة السائدة، ولوضع المثقف العضوي.

---

[٩٨] المصدر نفسه، ص٥٧.

ثانياً:- الماركسية والحكمة الشعبية:-

لا ينظر غرامشي الى ثقافة البسطاء، او ذوي الحس الشعبي نظرة ازدراء او تهميش بل على العكس انه يحاول جاهداً ان يرتقي بهذه الثقافة لانها في نظره تكمن فيها كبرى تناقضات الفكر أي التمرد والخضوع. وهذا ما حاوله عندما جعل من الماركسية المدخل النقدي ولتقويض هذه الثقافة يكتب غرامشي عن هذا المدخل:-

((الموقف الماركسي هو نقيض الموقف الكاثوليكي، فالماركسية لا تنوي ترك البسطاء في مستوى فلسفة الحكمة الشعبية البدائية التي يدينون بها وانما تطمح الى قيادتهم نحو بلورة رؤية شاملة ارقى للعالم واذا كانت تؤكد ضرورة الاتصال بين المثقفين والبسطاء، فليس من اجل تكبيل النشاط العملي او المحافظة على الوحدة الفكرية. اخلاقية توفر الفرصة السياسية لتقدم الجماهير فكرياً، وليس مجرد تقدم فئات محدودة من المثقفين، والانسان هنا كائن اجتماعي، يمارس نشاطاً عملياً ما لكنه لا يملك وعياً نظرياً واضحاً لهذا النشاط، بالرغم من ان عمله يتضمن رؤية شاملة للعالم بالقدر الذي يحول فيه العالم. وقد يكون وعيه النظر أي تاريخياً على طرفي نقيض مع نشاطه. وقد نذهب الى حد القول انه يملك وعي نظر مبين او وعياً واحداً متناقضاً) وعي كامن في نشاطه العملي ويجمعه في الواقع مع اقرانه من العمال في جهد التحويل العملي للعالم الحقيقي، ووعي آخر، سافر سطحياً أو مؤكد لفظياً، ورثه عن الماضي واستوعبه بدون نقد، ولكن هذا الوعي السطحي ليس عديم الفاعلية فهو سبب تماسك الجماعة، وهو يؤثر ايضاً على السلوك الاخلاقي وتوجه الارادة، وبالرغم من ان هذا الوعي يفعل فعله على نحو متعاون الا ان فاعليته من القوة بحيث يؤدي التناقض داخل الوعي الى انعدام أي نشاط او قرار او اختيار، فتتولد حالة من الاستنقاع الاخلاقي والسياسي لذا فان الفهم النقدي للذات يتم عبر اصطدام "هيمنات" سياسية واتجاهات متعاكسة في المجال الاخلاقي اولاً ثم في المجال السياسي المخصوص بغية الأرتقاء الى مستوى ارفع من مستويات وعي الواقع. ان وعي الانتماء الى فئة مهيمنة هو اول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذات تتحد فيه اخيراً النظرية مع الممارسة (البراكسيس) وهكذا فأن وحدة النظرية والممارسة ليست مجرد معطية آلية))[٩٩].

---

[٩٩] انطونيو (غرامشي)، قضايا المادية التاريخية، ص٢٦-٢٧.

لم يدر بخلد غرامشي ان يتعامل مع الماركسية بطريقة دوغمائية، او مؤدلجة، او استالينية، تغض النظر عن البسطاء والعوام الذين يتعثرون بخطاهم والذين ينشدون الى من يأخذ بأيديهم، هؤلاء ليس لهم شيء في الحياة الا الحياة نفسها.

الأمر الذي جعل غرامشي ينظر الى هذه الطبقات المسحوقة نظرة مزدوجة فهي اما تتماهى مع السلطة المسيطرة، واما تستقل عن السلطة عندما يوجد المثقفون الذين يحملون على عاتقهم مهمة تأسيس وعي نقدي لهذه الفئات حتى تحررهم من أوهامهم اللاتاريخية. يقول غرامشي:-

((ان الوعي النقدي للذات يعني سياسياً وتاريخياً تكوين نخبة من المثقفين ان جماعة بشرية ما لا "تميز" نفسها عن سواها، ولا تحقق استقلالها الناجز الا اذا هي نظمت نفسها (بالمعنى العام للكلمة) ولا تنظيم بدون مثقفين أي بدون منظمين وقادة، بعبارة اخرى لا تنظيم بدون تحديد دقيق لملامح العنصر النظري من وحدة النظرية – الممارسة، تتولاه فئة من البشر ((متخصصة)) في صياغة الافكار على نحو مفهومي وفلسفي.

لكن عملية تكوين المثقفين عملية مدبرة وشاقة تكثر فيها التناقضات والطفرات والانتكاسات والبعثرة والانتظام التي لا تلبث ان ترهق الجماهير وتزعزع ولاءها* (ولا يغيب عن البال ان الولاء والانضباط في هذه الفترة المبكرة هما الشكلان اللذان تتخذهما مساهمة الجماهير في مجمل الحركة الثقافية واندماجها بها) وترتبط عملية التطور هذه بحركة جدلية بين المثقفين والجماهير* : تنمو فئة المثقفين كماً وكيفاً، ولكن كل قفزة الى الامام باتجاه توسيع هذه الفئة وزيادة تخصصها ترتبط بحركة مماثلة في اوساط جماهير ((البسطاء)) الذين يرتقون بدورهم الى مستوى ثقافي ارقى ويوسعون في الوقت ذاته دائرة نفوذهم لتشمل فئة المثقفين الاختصاصيين فيولدون افراداً افذاذاً وجماعات متفاوتة الاهمية، ولكن تشهد هذه العملية باستمرار حالات يتسع فيها البون بين الجماهير والمثقفين (على الاقل بين بعض هؤلاء او فئة منهم وبين الجماهير) فينقطع الاتصال، هنا يتولد الانطباع بان النظرية ((ملحق)) بالممارسة او ((تكملة)) لها ليس إلا. اما التشديد في المقابل على عنصر الممارسة من وحدة النظرية – الممارسة بعد التمييز بين العنصرين او حتى عزل أحدهما عن الآخر (وهذه مجرد عملية ميكانيكية تقليدية) فيعني اننا مازلنا في حقبة

---

* يؤكد غرامشي هنا عن خوف هؤلاء من الجديد الذي يقوض القديم، ويزعزع ولاءهم به.

* غرامشي هنا لا يسعى الى تأسيس ثقافة جماهيرية، نضالية. انما ثقافة من اجل الجماهير.

تاريخية بدائية نسبياً تتصف بالطابع الاقتصادي. الحرفي حيث الاطار "البنيوي" العام للمجتمع آخذ بالتحول كمياً، في حين ان البنية الفوقية النوعية المقابلة له في طور النشوء لكنها لم تتكون عضوياً بعد))[١٠٠].

هنا يكمن جوهر البراكسيس الغرامشوي، الذي يتجاوز منطقة الثنائيات التقليدية لطالما هو حقق اكثر من قطيعة معه، كالقطيعة بين المتعالي/الحسي، في الفلسفات المثالية، والمطلق/النسبي، في فلسفة التاريخ، والذاتي/الموضوعي في نظرية المعرفة، وها هو الآن يكمل منطق هدم الثنائيات الذي يكرس الواقع الثابت، والازلي، والساكن والمتحرك، لطالما هناك فوق يوجد تحت، لطالما هناك اساسي، اذن هناك ثانوي، ان غرامشي وعى وعياً جيداً لعبة الثنائيات التي تؤسس الخطاب السياسي، لذا عمل على تقويضها من خلال فكرة التاريخية والممارسة، وهذا ما نلمسه في موضوعة المثقف وعلاقته بالثقافة السائدة، والحكمة الشعبية، نرى غرامشي لا يجعل أي تمايز او تعالي للمثقف على حساب أي ثقافة لأنه لا يؤمن بالمثقف اللاتاريخي، الذي يفكر خارج اسوار البسطاء، انه يؤمن بالمثقف الذي يتحرك بصورة عرضانية مع المجتمع، لا بصورة طولانية لان النظام الطولاني يكرس لفكرة الهرمية التي تبدأ من الاعلى وتنتهي بالادنى، وهذا ما يتناقض مع فكرة البراكسيس التي تتنافى مع منطق التراتب، والهرمية، والثنائية، ان المجتمع، والناس عند غرامشي كلهم مثقفون ليس لأحد افضلية او امتياز لكن ليس كلهم يمارسون دور المثقفين، هذا ما يؤكد عليه غرامشي دائماً.

اذن ليست الماركسية هنا إلا المنهج الذي يساعد المثقف في تأسيس خطاب نقدي يستوعب ثقافته، ويعمل على اعادة النظر بأصل هذه الثقافة الشعبية والبحث في الصالح منها، وغير الصالح، هذا اهم ما يطلبه غرامشي من الماركسية حتى لا تتحول الى مجرد شعارات ايديولوجية، ومذهبية، ونسق كلي شمولي لا يؤمن بفاعلية أي نقد اجتماعي، واذا ما اراد المثقف ان يقوم بدوره الحقيقي في المجتمع عليه ان يبدو اولاً من نقد اساسيات الذهن وهي الحكمة الشعبية، يقول غرامشي:-

((كان لابد للمثقفين "الاقحاح" بوصفهم منتجي ايديولوجيات الطبقات الحاكمة وزعماء مجموعات المثقفين في بلادهم – من ان يستخدموا بعض عناصر النظرية الماركسية لتدعيم مفاهيمهم وللتخفيف من غلواء الفلسفة (المثالية) التأملية عن طريق

---

[١٠٠] المصدر نفسه، ص٢٨.

حقنها بشحنات من الواقعية التاريخية التي تنطوي عليها النظرية الجديدة، ولمد الفئة الاجتماعية التي يخدمون باسلحة (فكرية) جديدة، اما التيار السلفي فكان مضطراً للنضال ضد الايديولوجية الاوسع انتشاراً في أوساط الجماهير الشعبية، أي ايديولوجية التصعيد الدينية (الايمان باله خالق فوق هذا العالم متصعد عليه). فتصور دعاته انه يكفي لاغراض هذا النضال الاعتماد على نزعة مادية فطنة هي نفسها عنصر هام من عناصر ((الحكمة الشعبية)) تولي الدين نفسه المحافظة عليها. هذا الدين الذي يعبر عن نفسه في اوساط الشعب بأتفه واحط ما يعبر على شكل خرافات وشعوذة وسحر تلعب فيها المادة دوراً لا يجوز اغفاله))[١٠١].

غرامشي لا ينفي العلاقة المتبادلة بين الدين، والحكمة الشعبية، حيث يتحول الدين الى حكايات، وحكم شعبية، وتتحول الحكم الى اديان مقدسة، تتحكم بالجماهير وتوجههم كيفما ارادت، يرى غرامشي ان الحكمة الشعبية هي لاهوت بدون آله لأن لها صفة القداسة، والاطلاق، والتعالي، وهذه الحكمة تتحول الى عقائد صلبة، والعقائد ثورة مؤجلة. وهذا ما يؤكد عليه غرامشي في رؤيته لمنطق الحكمة والثقافة الشعبية، انه لا ينظر اليها بوصفها ثقافة ميتة، او غير محتوية على عناصر ثورية، او حيوية، لكن السؤال الذي يطرحه غرامشي هو كيف نجعل من هذه الثقافة ثقافة تاريخية؟ وكيف يعرف ويحدد غرامشي هذه الثقافة؟ وما علاقتها بثقافة الحس العام التي اكثر الاشياء قسمة بين فئات المجتمع المختلفة؟ هذا ما نبحث فيه الآن.

---

[١٠١] المصدر نفسه، ص٨١.

ثالثاً:- بنية وفلسفة الحس العام:-

يمكننا ان نقول بان غرامشي يعتبر ثقافة الحس العام هي مركز الثقافة الشعبية لان المجتمع الانساني يتحرك من خلال هذا الحس اليومي، الذي يمكنه التفاهم، والاتصال، ومعرفة العالم، وان كان مبعثراً ومفككاً، وكان غرامشي يصفه:-

((ان فلسفة الحس العام هي ((فلسفة اللافلسفة)) أي ان من تصور العالم تصوراً غير نقدي على النحو الذي نجده في مختلف البنيات الاجتماعية والثقافية التي تنمو فيها الفردية الادبية للانسان الوسط، والحس العام ليس تصوراً وحيداً يظل على حال واحدة عبر الزمان والمكان، انه فلكلور الفلسفة وله كالفلكلور صور لا تحصى))[١٠٢].

اما عن البنية الداخلية التي تحكم فلسفة الحس العام فيقول غرامشي عنها:-

((سمة الحس العام الاكثر تمييزاً له هي انه على مستوى كل دماغ تصور متقطع، لا متماسك، ولا منطقي، يوافق الواضع الثقافي والاجتماعي للجماهير التي يعبر عن فلسفتها، كلما تشكلت عبر التاريخ زمرة اجتماعية متجانسة، تكونت معها فلسفة متجانسة أي متماسكة ومنتظمة، مضادة للحس العام))[١٠٣].

على الرغم من ان غرامشي ينتقد هذه الثقافة، ويعترف بانها غير متماسكة وحتى غير منطقية الا انه يعتبرها عاملاً من عوامل تماسك المجتمع:-

((ان المذاهب تؤثر في الجماهير الشعبية من حيث هي قوة سياسية خارجية او عنصر تماسك بين الطبقات الحاكمة، أي عنصر اخضاع لزعامة خارجية يضع حداً لسلبية التفكير الاصيل عند الجماهير الشعبية ولا يؤثر فيها تأثيراً ايجابياً مثل ضميرة حيوية تحول تحويلاً عميقاً ما لدى الجماهير من تصور بدائي مشوش للعالم والحياة، وما قلناه حتى الآن لا يعني انه ليس من حقيقة في الحس العام، بل يعني ان الحس العام مفهوم ملتبس متناقض ومتعدد الصور، وانه لا معنى في الرجوع الى الحس العام لاتخاذه محكاً للحقيقة. ومن الصواب القول ان الحقيقة ما اصبحت حقيقة حس عام، وذلك اشارة الى انها قد تجاوزت في انتشارها حدود اهل الفكر، على ان هذا القول لا يعدو ان يكون مشاهدة ذات طابع تاريخي، اثباتاً في الوقت نفسه لمعقولية التاريخ لهذا المعنى يكون

---

[١٠٢] تاكسيه، جان، ص١٤٦.

[١٠٣] المصدر نفسه، ص١٤٦.

للحجة قيمة، شريطة ان تستعمل باعتدال، لان الحس العام من صفاته انه محافظ، ودميم في عدائه للاشياء الجديدة، وعندما ننجح بانفاذ حقيقة جديدة فيه نبرهن على ان تلك الحقيقة تتمتع بقوة جميلة من البداهة والانتشار وكثيراً ما نجد عند ماركس تلميحاً الى الحس العام والى رسوخ معتقداته، لكنه يقصد ان يحيلنا لا الى صحة تلك المعتقدات بل الى متانتها الصورية وبالتالي الى طابع الامر فيها، عندما تصنع قواعد السلوك يضمن ماركس احالاته هذه اثباتاً لضرورة المعتقدات الشعبية الجديدة، أي ضرورة حس عام جديد، وبالتالي ضرورة ثقافة جديدة وفلسفة جديدة، تتأصلان في وجدان الشعب بقوة المعتقدات التقليدية))[١٠٤].

يشخص غرامشي هنا طبيعة الحس العام الذي يختلط فيه المعرفي بالاعتقادي والذاتي بالعقلاني، انها معرفة المجتمع السائدة التي تعكس تصوراته الأبدية غير القابلة للتحديث او التجديد، يقول غرامشي:-

((لماذا وكيف تذيع المذاهب الجديدة في تصور العالم حتى تصبح شعبية؟ ان عملية الذيوع هذه (وهي في الوقت نفسه عملية ابدال يمنع القديم والجديد او لحماية امتزاج بينهما على الاكثر) تتأثر (وعلينا ان نعرف كيف والى أي مدى) أولاً بالصورة العقلية التي يعرض ويقدم فيها التصور الجديد، ثم سلطة الشخص الذي يعرضها والعلماء والمفكرون الذين يستند اليهم (بقدر ما يعترف بهذه السلطة وتقوم تقويماً نوعياً على الاقل وبانتماء الذين يدعمون التصور الجديد الى المنظمة نفسها (وان كانوا قد دخلوها بدافع مختلف عن الدافع الذي جعلهم يشاطرون التصور الجديد)) وفي الحق ان هذه العناصر تختلف باختلاف الزمرة الاجتماعية المعينة ومستواها الثقافي، وفيما يتعلق بالجماهير الشعبية التي يصعب عليها تبديل تصوراتها، والتي لا تبدلها على كل حال ابداً ما دامت اذا صح القول في صورتها "النقية" فلا تقبلها الا في صورة مزيج شاذ ومستهجن دائماً، فالصورة العقلية للاستدلال، المتماسكة تماسكاً منطقياً، وصفته الموجبة التي لا تهمل اية حجة مؤيدة او مضادة لهما خطورتهما، ولكنهما بعيدتان عن ان تكونا حاسمتين الا انهما عنصران قد يكونان حاسمين على مستوى ثانوي بالنسبة الى شخص يمر بازمة فكرية، ويترجح في الرأي بين القديم والجديد ويضع ثقته بالقديم دون الأخذ بالجديد))[١٠٥].

---

[١٠٤] المصدر نفسه، ص١٤٥-١٤٦.

[١٠٥] المصدر نفسه، ص١٤٩-١٥٠.

لكن غرامشي كان يدرك ان هكذا تصورات تحتاج الى جهد كبير يبذله المثقفون، والمفكرون، لكن الذين يحتلون سلطة (كاريزمية) مقدسة، ومؤثرة بشكل أو بآخر:-

((هذا ما يمكن ان نقول ايضاً على سلطة المفكرين والعلماء، انها كبيرة جداً عند الشعب، ولكن صحيح ان لكل تصور علماءه ومفكريه على درجات، فالسلطة اذن موزعة، ثم انه يمكن التحفظ بشأن كل مفكر والشك في ان يكون قد عبر عن تصوره حقاً بهذا الشكل من التعبير. ففي وسعنا اذن ان نستنتج من ذلك ان عملية الذيوع تحدث لاسباب سياسية (أي اجتماعية آخر الأمر) ولكن العنصر الصوري للتماسك المنطقي وعنصر السلطة وعنصر التنظيم لها في هذه العملية وظيفة كبيرة جداً لاسيما بعد تكون الاتجاه العام مباشرة في الافراد وفي الزمر الاجتماعية الكبيرة على السواء، وهكذا يمكننا ان نستنتج ان الفلسفة لدى الجماهير من جهة ما هي جماهير لا يمكن ان تكون الا ايماناً يتكون من المظنونات والمعتقدات ومن قوانين التميز وقواعد السلوك))[١٠٦].

كأني بغرامشي هنا يريد ان يقول لنا ان المجاميع البشرية لا يحكمها المنطق ولا العقل، ولا الاستدلالات المنطقية، ولا الوضوح البديهي، انها بكل بساطة تتحرك وتعيش بمنطق الايمان بالجماعة التي تنتمي اليها، وتفكر من خلال مخيالها ورموزها ومعتقداتها، لذا فهي لا تتعب نفسها في البحث عن الجديد او عن نظام بديل، لانها مطمئنة للأصل، يقول غرامشي:

((اهم العناصر دون شك عنصر غير عقلي، أي عنصر ايماني، ولكن بمن يؤمن المرء وبماذا يؤمن؟ انه يؤمن قبل كل شيء بالزمرة الاجتماعية التي ينتمي اليها، بقدر ما يحذو بصورة مبددة حذوها في تطور الامور ان الشعب يعتقد ان الجمهور الفقير لا يمكن ان يغلط كلياً، وان كانت حجج الخصم، تريد منه ان يقتنع بذلك، واذا كان هو نفسه عاجزاً عن دعم حججه وتوسيعها كما يفعل الخصم فان في جماعته اناساً يستطيعون ان يفعلوا ذلك ويتفقوا بالطبع على ذلك الخصم، واذا كان يتذكر في الواقع انه سمعهم فعلا يعرضون حججاً ليمانه بكل التفاصيل عرضاً متماسكاً يوجب عليه الاقتناع بها فأنه لا يتذكر تلك الحجج بصورتها المشخصة ولا يسعه ان يكررها العادات وان كان يعرف انها موجودة لانه سمع عرضها واقتنع بها فالسبب الدائم لدوام اعتقاده انه ايقن بتلك الحجج مرة بصورة جلية وان كان عاجزاً عن اثبات ما يعتقده بحججه الخاصة بيد ان هذه الاعتبارات توجب علينا

(١٠٦) المصدر نفسه، ص١٥١.

ان نستنتج ان هذه الاعتقادات الجديدة عن الجماهير الشعبية هي في غاية الضعف، خصوصاً اذا عارضت المعتقدات القديمة (وان كانت جديدة) التي تساير المجتمع من جهة اتفاقها مع المصالح العامة للطبقات السائدة))(١٠٧).

بهذا المنطق تشتغل ثقافة الحس العام، انها تحيا بعيدة عن الحجج والبراهين والصور العقلية، انها تتحرك بفضاء دوغمائي، اعتقادي، يعلي من شأن الاعتقاد على حساب الانتقاد لانها (أي ثقافة الحس العام) مسجونة بقضبان الزمرة، والنسق المنغلق على نفسه، انه شبيه بالنسق البنيوي الذي لا يشذ عنه الجزء، يقول ريجيس دوبريه:-

((الزمرة نظام علاقات، ومعلوم ان العلاقات لا تستطيع صنع نظام ما لم يجعل كيان النظام نفسه مستعلياً على العناصر التي يدخلها في علاقة، وانه لعدم كمال اجتماعي، وانها لحاجة شكلية لا تتبدل، مهما كانت الاشكال المتغيرة للغاية التي يضيفها ذلك الاستعلاء))(١٠٨).

من كل ما سبق نرى ان غرامشي يشخص الواقع المعرفي المتردي الذي تعتنقه الجماهير التي اعتادت على لغة واحدة، ومفاهيم واحدة، ورؤية واحدة، وممارسة واحدة، وثقافة واحدة، من هنا نرى ان غرامشي يؤكد على تشخيص ثقافة الحياة اليومية، لانه في الحقيقة معنياً بهذه الثقافة، اكثر مما معني بغيرها، أي انه يفكر باصلاح هذه الثقافة بعد تشخيص انتماءاتها الباثولوجية (المرضية)، لذا بدأ بـ(فلسفة الحس العام)، وبعدها باللغة، وبعدها بالثقافة الشعبية، وهذا ما سوف نركز عليه في بحثنا لان هذا التركيز يمكننا من فهم عمل ووظيفة المثقف العضوي.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص١٥١-١٥٢.

(١٠٨) دوبريه (ريجيس)، نقد العقل السياسي، ص٢٨٥.

رابعاً:- نقد الثقافة الشعبية:

تكلم غرامشي عن الحس السليم، والحكمة الشعبية، باعتبارها تعكس تصورات المجتمع وبناء معارفه لكن هذه المعارف في حقيقة الامر تعكس اشكال ابستمولوجي يتعلق ببنية هذه المعارف، أي هل هي بنى تنطبق عليها صور العقلنة الموضوعية، وهل احكام هذه المعارف احكام قيمة (ذاتية) ام احكام واقع (موضوعية)؟ هل تحتاج الى من ينظمها من جديد ويعيد النظر فيها؟ وهل هذه الجماعات لا تستطيع ان تقود نفسها بنفسها الا من قبل قائد خارجي؟

كل هذه الاشكاليات هي في الاصل معرفية بالدرجة الاولى تتعلق بمركب معرفي يحكم الجماعات الانسانية التي تتحرك بمخيال الجماعة، وتتماهى بهوس الزمر الاجتماعية.

والسؤال الذي يطرحه غرامشي هو هل ان نظرة المثقفين تختلف عن نظرة هؤلاء البسطاء، والمتماهين بخطاب الثقافة الشعبية السائد؟

وهل ان طريقة رؤية المثقفين للاشياء تختلف عن طريقة رؤية الثقافة الشعبية؟

يبدو ان غرامشي منذ ان اسس لخطاب القطائع المعرفية والابستمولوجية دأب على تجاوز منطق الثنائيات كما كان سائداً في النظريات المعرفية، فلم يعد هناك وعي عالٍ ووعي واطئ، او وعي مركزي، ووعي ثانوي، او وعي عقلاني، ووعي اختباري (حسي)، كما ان منطق "البراكسيس" لا يعترف بمثل هذه الثنائيات، لانه ينظر الى كل المعارف حتى ادناها باعتبارها معارف لها وظائف اجتماعية على الرغم من عدم صلاحيتها، اذن كيف يحل غرامشي مثل هذا الاشكال المعرفي؟ وكيف يحدد طبيعة تفكير الثقافة الشعبية، وتفكير المثقف؟ وهل هناك اختلاف ام ائتلاف بين الثقافتين؟

((يبدو ان الاشكالية هنا هي معرفية، حيث النظام المعرفي الذي يشكل رؤية المثقفين يختلف عن النظام المعرفي الذي يشكل رؤية الطبقة في ثقافتها الشعبية، هذا النظام سوف يحدد الانفصال او الاتصال مع خطاب الثقافة الشعبية، لانه اذا كان نظاماً

معرفياً منهمكاً في التأملات الميتافيزيقية والمثالية هذا يعني انه توجد حالة فصامية بينه وبين الخارج المتمثل بالثقافة الشعبية))[١٠٩].

في فقرة يعنونها غرامشي بـ(الاحساس والفهم والمعرفة)، يكتب غرامشي عن هذا الاشكال:-

((العنصر الشعبي "يحس" لكنه لا يفهم او لا يعرف على الدوام، والعنصر الفكري (المثقف) يعرف لكنه لا يفهم او لا يحس على الدوام))[١١٠].

غرامشي يرفض هذه الثنائية لانه لا يؤمن بفكرة خارج الديالكتيك، والديالكتيك هنا يمثل ثقافة المفكر/ثقافة العوام، حيث يرى غرامشي انه من المستحيل ان تبقى هذه الطبقة بدون من يوجهها، وينظمها، وينقي معارفها من الاوهام العالقة في ذاكرتها الجماعية، ومن المستحيل ايضاً ان يبقى المثقف متقوقعاً في لاهوت فكره المتعالي، واللاتاريخي، وبالتالي يتجاوز الاحساس (أي الحس)، وهذا ما عناه غرامشي عندما وصف هذه الحالة:-

((يكمن خطأ المثقف في اعتقاده بانه يستطيع ان يعرف من دون ان يفهم، وعلى الاخص من دون ان يحس ومن دون ان تثور حماسته الا للمعرفة في ذاتها فحسب، بل لموضوع المعرفة)، أي في الاعتقاد بان المثقف يمكن ان يكون مثقفاً حقيقياً (لا مدعياً فحسب)، اذا كان منفصلاً عن الشعب – الامة واذا كان لا يحس بأهواء الشعب البدائية، فلا يفهمها، ولا يفسرها ولا يبررها في الوضع التاريخي المحدد، من خلال اعادة ربطها جدلياً بقوانين التاريخ تصوراً على العالم، منشئ وفق فهم علمي ومتلاحم ((المعرفة))، وبدون هذا اللون أي بدون هذا الربط العاطفي بين المثقفين والشعب والامة – لا تقوم قائمة للسياسة – التاريخ))[١١١].

نرى ان غرامشي طهر فكره الفلسفي من كل ما هو خارج التاريخ، والسياسة، حتى في ايمانه عن علاقة المثقف بالمثقف وعلاقته بالشعب، وقد رأينا كيف انه انتقد استقلال المثقفين المتقوقعين على مركزيتهم المعرفية، وانفصالهم عن هموم طبقتهم التي قد تكون في حاجة ماسة لها، وبشكل اخص الطبقة التي تحس وتشعر بالاشياء بطريقة اختبارية،

---

[١٠٩] علي (حيدر)، المثقف والثقافة الشعبية، جريدة القاسم المشترك، العدد ٢٦١ السنة الاولى، ١٩ آيار ٢٠٠٤م.

[١١٠] بيوني (جان مارك)، فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص٩٨.

[١١١] المصدر نفسه، ص٩٨.

وتجريبية، قد لا تخضع لمنطق المعرفة بسبب اختلاطها وتداخلها مع كل ما هو وجداني وذاتي، وعفوي بسيط، وهذا الشيء يدعو المثقف الى الانخراط من جديد في ثقافة الشعب حتى يعبر عن تطلعاتها، ويعيد النظر بأساسيات وجود هذه الطبقات الشعبية.

لان هذه الطبقات اذا ما تركت خاضعة لسيطرة النظام المعرفي الذي يجعلها فقط تحس، وتشعر بكل ما حولها، فانها سوف تقع تحت سيطرة الحس السليم او الحس الشعبي، حيث يتحول الى نظام كلي، سلطوي، مفارق لحياة هذه الجماعات. لكنه محايث في بنية تفكيرهم وانماط سلوكهم المختلفة، كان غرامشي يدعو الى فلسفة تاريخية حتى تقوض كل ما هو متعالي، ومثالي وتأملي، وميتافيزيقي، لان هذه الانظمة كلها تتآمر فيما بينها، كيما تقمع الذات، وهذا ما عبر عنه دوبريه بالضبط عندما قال:

((ان الحس المشترك اقدم صديق للقمع الميتافيزيقي))[١١٢].

هنا نرى ان هناك علاقة بين ثقافة الحس المشترك، او السائد، وبين هيمنة الميتافيزيقيا التي قوضها غرامشي منذ البدء مختاراً الفكر التاريخي النسبي الذي لا يؤسس لفكر كلي او سلطوي، اذا ما اتصف بالسمات المقدسة، او المطلقة، هذا ما جعل غرامشي ينتقد الثقافة الشعبية، لاعتمادها على عفوية الاحساس كمصدر اساسي للمعرفة على الرغم من ان غرامشي انتقد الرؤية الاحادية في كل شيء لايمانه بقدرة "البراكسيس" التي تجمع بين النظرية والممارسة حتى لا تسود شريعة التسلط وهيمنة الافكار على الادمغة بسبب قدمها. والمصدر التي تصدر عنه، ان الجماهير الشعبية لا تقف لوحدها ولا تستطيع ان تنظم نفسها الا بوجود من يقودها، وينتقد غرامشي الذي يتجاوز مثل هذا الغرض المهم حينما يتحولون الى مجرد كائنات عديمة المعنى:-

((في حال غياب تلك الرابطة ترتد علاقات المثقف بالأمة الشعب الى علاقات من نسق بيروقراطي وشكلي محض ويغدو المثقفون طائفة منغلقة على ذاتها او كهنوتها))[١١٣].

يحمل غرامشي المثقفون المسؤولية الكاملة على تخلف ذهنية الجماهير وعدم شعورها بالقدرة على التغيير اذا ما اهملوا طبيعة علاقاتهم التاريخية الحقيقية مع هؤلاء

---

[١١٢] دوبريه (ريجيس)، الزمن والسياسة، ص٣٦.

[١١٣] بيوني، فكر غرامشي السياسي، ص٩٩.

البسطاء، وبشكل اكثر دقة يجب ان تكون هذه العلاقات تتسم بالصدق، والاخلاص، والدقة في وصف ما تعانيه هذه الطبقات من تعثر معرفي.

يقول غرامشي:-

((لا يخرج المثقفون من الشعب، حتى ولو كان احدهم من قبيل المصادفة والاتفاق من اصل شعبي، ولا يشعرون بالارتباط بالشعب الامة زاوية البلاغة، ولا يعرفون لا حاجاته ولا صبواته ولا مشاعره ولا يحسون بها، فهم بالنسبة الى الشعب كائنات منفصلة، مترفعة، جالسة على الغيوم أي طائفة منغلقة على نفسها لا عنصر مرتبط عضوياً بالشعب ذاته))[١١٤].

ويقول في الاشكالية نفسها:-

((لانه لا وجود لوحدة تصور للعالم لدى ((الكتاب)) ولدى الشعب، وبعبارة اخرى ان الكتاب لا يعيشون المشاعر الشعبية كما لو انها مشاعرهم هم انفسهم، وليست لهم وظيفة تربوية قومية) أي انهم لم يطرحوا على انفسهم ولا يطرحون على انفسهم مشكلة انشاء المشاعر الشعبية بعد ان يكونوا قد احيوها في انفسهم من جديد وجعلوها مشاعرهم بالذات))[١١٥].

---

[١١٤] المصدر نفسه، ص١٠١.

[١١٥] المصدر نفسه، ص١٠٠.

خامساً:- نقد الايديولوجيا :-

من كل ما سبق رأينا ان غرامشي يشتغل على خطابات فوقية تمثل مجموعة التصورات الذهنية للمجتمع الانساني التي تعكس نظام تصوراته حول مجهريات الحياة في ادنى تفاصيلها، هذا ما جعل غرامشي يركز على هذه التصورات حيث يكمن جل مشروعه الثقافي، وتكمن اهمية ووظيفة المثقف ازاء هذه التراكمات الخطابية المتكونة من المعارف اللاتاريخية ويبدو ان الايديولوجيا تكاد تكون عصارة افكار المجتمع حول وجوده وحول كيفية قيادة حياته، وعلى الرغم من ان مفهوم الايديولوجيا تعرض لاكثر من تشويه معرفي، ونظري، الا ان غرامشي لم يهمل الطاقة الثورية الكامنة بين ثنايا هذا المفهوم، اذا وجهته بطريقة صحيحة.

وقد تعددت تعاريف الايديولوجيا، ولا بأس ان نعرض هنا لطائفة من هذه التعاريف حتى يقف المتلقي على المفهوم الصحيح الذي تداوله غرامشي، والذي يكمل سلسلة النقد من الحس السليم – الى الثقافة الشعبية – الى الايديولوجيا يقول جورج طرابيشي عن تاريخية هذا المصطلح:-

((ان الايديولوجيا مصطلح تاريخي حديث نسبياً والى الفكر السياسي الفرنسي المعاصر لثورة ١٧٨٩ الكبرى، يعود الفضل في نحت هذه الكلمة الى اليونانية وترجمتها الحرفية هي ((علم الافكار)). وكان وراء هذه التسمية مدرسة فكرية ديمقراطية تعرف بأسم ((مدرسة الايديولوجيين))، وكان يتزعمها الفيلسوف الفرنسي انطوان رستوت دي تراسي، ولقد اريد لهذا المصطلح الجديد ان يحل محل (الفلسفة) ولاسيما محل "الميتافيزيقيا" التي كانت حظوتها قد سقطت الى الحضيض في مقاس الانقلاب السياسي والاجتماعي والفكري الهائل الذي احدثته الثورة الفرنسية الكبرى، والواقع ان ظهور ذلك المصطلح الجديد يحتل سياقه ضمن عصر هذه الثورة التي كانت بمثابة مكنة تاريخية هائلة على حد تعبير ماركس، والتي سعت الى تبديل كل شيء بما في ذلك المصطلحات واسماء المؤسسات، والاعلام، والشهور، وتوكيداً لانفصالها المطلق عن النظام القديم))[١١٦].

---

[١١٦] طرابيشي (جورج) الماركسية والايديولوجيا، ١١.

اما جوران ثربون، فهو يحدد عمل الايديولوجيا بوصفه تعريفاً لها، وهو هنا قريب جداً من غرامشي: ((كلمة ايديولوجيا، لن تتضمن بالضرورة محتوى خاصاً مثل (زيف، تنكير، طابع خيالي في معارضة الطابع الواقعي)، ولن تضطلع بأية درجة ضرورية من النضج والتلاحم بالاخرى سيكون مرجعها الى ذلك المظهر للشرط الانساني الذي في ظله تحيا الكائنات البشرية حياتها بوصفهم ممثلين راغبين في عالم ذي معنى بالنسبة لهم الى درجات مختلفة، الايديولوجيا هي الوسيط الذي خلاله يعمل هذا الوعي وهذا الامتلاء بالمعنى. ان وعي كل كائن بشري وليد يتشكل عبر سيرورات نفسية – مركبة غير واعية ويعمل وعبر ترتيب رمزي من المنظومات اللغوية، وبالتالي فان مفهوم الايديولوجيا يحتوي على الافكار والخبرة اليومية وعلى المذاهب الفكرية المنضجة سواء بسواء على "وعي" الممثلين الاجتماعية وعلى منظومات الفكر والخطاب المتمأسسة لمجتمع من المجتمعات سواء بسواء، لكن ان ندرس هذه الامور بوصفها ايديولوجيا هذا معناه ان ننظر اليها من منظور خاص ليس كأجسام فكر او بنى خطاب بذاتها بل كتظاهرات لكينونة – في – العالم خاصة بممثلين واعين، بذوات بشرية بمفردات اخرى، ان نتصور نصاً او تعبيراً كايديولوجيا هذا معناه ان نركز النظر على طريقة عمله في تشكيل وتحويل الذاتية الانسانية))(١١٧).

هنا نرى ان هناك ممارسة اجتماعية تتشكل من خلال عمل الايديولوجيا مثل اسمنت اجتماعي، لكن اغلب هذه الممارسات هي لا شعورية وهذا ما عناه انجلز عندما قال:

((الايديولوجيا هي عملية يحققها ((المفكر)) بشكل واع، اجل لكن بوعي زائف، ان القوى الحقيقية التي تدفعه تبقى غير معروفة له، ولما كانت عملية ايديولوجية فأنه يعمل لمواد فكرية يقبلها بدون فحص بوصفها نتاج الفكر، ولا ينقب ابعد من ذلك سعياً وراء مصدر للفكر اكثر استقلالاً))(١١٨).

هذا فيما يتعلق بالجوانب المعرفية، وهناك ايضاً تداخل ابستمولوجي بين الايديولوجيا والتمثلات، والصور، والرموز، والخيال الاجتماعي، يحدده التوسير:

---

(١١٧) ثربوون (جوران)، ايديولوجية السلطة وسلطة الايديولوجيا، ص١٦.

(١١٨) المصدر نفسه، ص١٩.

(الايديولوجية نظام له منطقة الخاص) من التمثلات (صور/اساطير*/افكار/مفاهيم حسب الحالة) ذو وجود تاريخي في داخل مجتمع معين))[١١٩].

اما كارل مانهايم فهو يعرف الايديولوجيا نظاماً معرفياً يحجب اكثر مما يخفي حيث يقول:

((اننا نقصد بالايديولوجيات تلك التفسيرات للوضع، التي ليست نتاج تجارب مجسدة، لكنها نوع من المعرفة المحرفة لهذه التجارب تفيد اخفاء الوضع الحقيقي وتؤثر كضاغط على الفرد))[١٢٠].

اما كارل ماركس فهو يعرف الايديولوجيا بوصفها سيطرة طبقية على طبقة اخرى فيقول:

((افكار الطبقة المسيطرة هي في كل فترة الافكار السائدة، أي ان الطبقة ذات القوة المادية السائدة في المجتمع هي في نفس الوقت الطبقة ذات القوة الروحية السائدة في المجتمع.

اما من ناحية علاقة الايديولوجيا بالخيال الاجتماعي، يعرفها دومنيك لوكور:

((الايديولوجية هي العلاقة المتخيلة بين البشر وظروف وجودهم المادية))[١٢١].

ان المتخيل له وظيفة كبيرة في حقل الايديولوجيا وبالتالي يترك آثاراً واضحة على ثقافة المجتمع الشعبية. وعلى تأسيس واقعهم على مجموعة من الاوهام، وهذا ما عناه عالم الاجتماع بولنتزا:

(("المرض المتخيل" ليس هو المقصود بالتاكيد فلا يحيل المتخيل الى الوهم بل الى وظيفة لا تنفي أي واقع فيما اعلم انما على العكس تسهم في تشييده ان التخيل لا يصنع صوراً بعيدة عن الواقع بل يحطم الامتثالات الاولى، امتثالات الاشياء التي يوحي بها الادراك، فهو ينشئ الواقع وليس مجرد عرض له. وينبغي من جهة اخرى ان يفهم هذا

* لذا يعرفها التوسير ((ان الايديولوجيا تمثل علاقة الافراد الخيالية بشروط وجودهم الواقعية)) ويصورها أيضاً بـ((ماضي العلم وما قبل تاريخه، ولن يتأسس علم حقيقي ما لم يتحرر، ويتطهر من الايديولوجيا التي تشغله او تتسلط عليه او تترصده كما مر بنا في القطائع الابستمولوجية عند غرامشي.

* طرابيشي، جورج، ص١٧٠.

(١١٩) فاديه (ميشيل)، الايديولوجيا وثائق من الاصول الفلسفية، ص٢١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص٢٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص٢٢.

المتخيل بمعنى واسع جداً يتجاوز مجرد ازدهار الصور بفعل تداخلاتها المتبادلة. ذلك ان لهذا المتخيل علاقة باللغة، وما قيل عن التخيل يمكن ان ينطبق على اللغة))(١٢٢).

كيف لهذه القوى التخيلية – والايديولوجية ان تنشأ تصورات اجتماعية؟

كيف يمكنها ان تتحول الى قوة مادية صلبة؟ على الرغم من ثقافة بنيتها الداخلية؟ كيف يمكن ان توحد الكينونة الاجتماعية وتؤسس معارفها؟ هذا ينقلنا الى الايديولوجيا كبراكسيس اجتماعي وسياسي كما هو الحال عند غرامشي.

كان عبد الله العروي اكثر من قرأ مفهوم الايديولوجيا قراءة اجتماعية، وهذا ما يجعله الاقرب الى مفاهيم غرامشي، يقول العروي عن الايديولوجيا:-

((اننا ندرك المجتمع حينئذ ككل، يتفق جميع اعضائه في الولاء لقيم مشتركة ويستعملون منطلقاً واحداً تحدد الاولويةافكار واعمال الافراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية))(١٢٣).

اما عن الاستعمال الآخر عند العروي للايديولوجيا فهو:-

((مجال الكائن، كائن الانسان المتعامل مع محيطه الطبيعي، والبحث فيه هو من قبيل نظرية الكائن، نجد الماركسية معارضة بين المعرفة الادلوجية والعلم الموضوعي عندما تحدد الماركسية فانها تحدد في الوقت ذاته الواقع والكائن ولهذا السبب لا تنفصل فيها نظرية التاريخ عن نظرية المعرفة والكائن*))(١٢٤) ويشخص العروي الاستعمالات الاخرى للايديولوجيا:-

((عندما ندرس تأثير اية ادلوجة على الفكر فاننا نبحث في الحدود الموضوعية التي ترسم افق ذلك والحدود من انواع ثلاثة: حدود الانتماء الى ادلوجة سياسية وحدود الدور التاريخي الذي يمر به المجتمع ككل وحدود الانسان في محيطه الطبيعي، نستطيع ان نستنتج من هذا العرض التمهيدي ان مفهوم الادلوجة دائماً مزدوج: فهو في نفس الوقت وصفي ونقدي، يستلزم دائماً مستويين: المستوى الذي تقف فيه الادلوجة حيث تظن انها حقيقة مطابقة للواقع وهو المستوى الذي يقف فيه الباحث لوصف تلك الادلوجة بوفاء

---

(١٢٢) دومون (فرناند)، الأيديولوجيات، ترجمة وجيه اسعد، ص٦٠.

(١٢٣) مجلة المشروع المغربية، بدون تاريخ، ص٣٣.

* هذا ما أنجزه غرامشي في الفصل الأول.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص٣٣.

وأمانة، والمستوى الثاني هو الذي يقف فيه الباحث عندما يحكم على الادلوجة انها ادلوجة لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح، اذا بقي الباحث في مستوى واحد عليه اذن ان يحكم في اطار الحق والباطل ولم يعد لكلمة ادلوجة أي مدلول خاص، ان الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الادلوجة عن المفاهيم الاخرى مثل فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة، .. فلا يجب طمسها او عدم الوعي بها، والا اصبحت كلمة ادلوجة كلمة فارغة غير ضرورية، اذ استعملنا كلمة ادلوجة في الميدان السياسي فاننا نعني بالضرورة ان الادلوجة تكشف الواقع لنا وتحجبه عن خصمها، كذلك عندما نتكلم على ادلوجة عصر النهضة ونستعمل الكلمة عن قصد لا مجرد مراد من الذهنية او بنية او فكر، نريد ان نشعر القارئ اننا نعرف حدودها واننا نحكم عليها بانها حقيقية مرحلية بالنظر الى تطور التاريخ العام الذي نعرفه نحن، كلما قلنا: ادلوجة فكرنا ضمنياً بواقع ما وحقيقة ما ولا تحكم على الادلوجة انها ادلوجة الا بالنسبة لذلك الواقع وتلك الحقيقة، هذا اذا وضعنا المفهوم في موضع لائق به، والا فاننا نستعمل الكلمة لا المفهوم، نثبت من الآن ان كل استعمال لمفهوم الادلوجة مرتبط بمجال وبعلة وظيفة ويقود حتماً الى نظرية ويخلق نوعاً من التفكير، كما نوضح ذلك في جدول بياني*)).(١٢٥)

الارتباطات / المفهوم	التفكير	المضمون	الوظيفة	المرجع	المجال	النظرية
قناع	وهمي	المجتمع	الانجاز	المصلحة	المناظرة	النسبة
رؤية كونية	نسبي	الكون	الادراك	التاريخ	اجتماعيات الثقافة	التاريخية
معرفة	آني	الحق	تظاهرة الكون	الجدل	نظرية المعرفة والكائن	الجدلية

ينفرد معنى الايديولوجية عند مكسيم رودنسون انفراداً اشكالياً يتقارب مع الطروحات الغرامشوية، حيث انه ينظر الى الاديولوجيا من ناحية خاصة، ومن ناحية عامة، تماشياً مع تصنيف مانهايم*:-

* للمزيد انظر:-
العروي (مفهوم الايديولوجيا)، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص٣٤.
* انظر:- مانهايم، الايديولوجيا والطوباوية.

((الايديولوجيات الخاصة تتضمنها دائماً الايديولوجيات العامة، سواء كانت شاملة او خصوصية ومع ذلك فانها تمكن الفرد من اعادة ما سبق اطراحه وتأكيد ما سبق انزاله الى مرتبة أدنى. والدفاع عما اهمل من بواعث ومطالب ورغبات بيولوجية او سيكولوجية، والثأر للاشياء التي سبق التضحية بها، واذا كانت الايدلولوجيات العامة هي بنوع ما او بدرجة جزئية او كلية بمثابة افيون الشعب وهي كلها تقريباً تؤدي هذا الدور – فان الايديولوجيات الخاصة تتيح متنفساً لضرب الجوع والعطش التي يعانيها المدمن الذي لم يشبعه المخدر، واذا كانت الايديولوجيات العامة تضع قواعد، ولو كانت ضرورية قواعد قاسية لدرجة يصعب تحملها، فان الايديولوجيات الخاصة يمكن بدورها ان تزود الناس بالافيون الرحيم المهدى))[١٢٦].

ان رؤية رودنسون استمرار للرؤية الماركسية سواء للدين، ام للايديولوجيا، بوصفها افكاراً لا تاريخية، أي خارج التاريخ، الامر الذي يجعلها تمارس سيطرة على الذهنية، لانها تحولت الى تابو مخدر، وتعويضي لما يعانوه من كبت، واضطهاد، وقمع اجتماعي على كل المستويات، هذه الاشياء تجعل الايديولوجية اكثر طلباً من قبل الافراد، لانهم لا يستطيعون ان يواجهوا قسوة الحياة بدون هذا الافيون، والغريب اننا نلاحظ اقبال الجمهور على الايديولوجيا وعلى اعتناقها ليس ايماناً بشعاراتها بل لانها تعيد لهم بعض التوازن السايكولوجي والاعتراف بهم من قبل الآخرين حتى لا يحكم عليهم الآخر بانهم هامشيون، او ليسوا ذوا معنى او قيمة ما، فلا نتعجب من انخراطهم في حركات شعبية، لا يدركون مغزاها، او في تنظيمات سياسية اسلامية تمتاز بصبغة الانغلاق المذهبي، او حركات شعبية يقودها مجموعة من المنحرفين الذين لا امل لهم ولا هدف في هذه الحياة لقد وصف جاك ووديس هؤلاء الثوار بقوله:–

((وهكذا فان القوادين، والغوغاء، والمتعطلين، وصغار المجرمين المطاردين يلقون بانفسهم في خضم النضال من اجل التحرير، كمناضلين بواسل، وسيكتشف هؤلاء المتعطلون الذين لا ينتمون الى طبقة – خلال العمل النضالي الحاسم الطريق المؤدي الى الاندماج في الامة كل الحثالات البشرية البائسة. كل من يلقون في دائرة الانتحار

---

[١٢٦] رودنسون (مكسيم) مجلة ديوجين، ص٣٩.

والجنون، سيستعيدون توازنهم وينطلقون الى الامام من جديد، ويسيرون باعتزاز في الموكب للامة المستيقظة))[١٢٧].

لكن رودنسون لا يعتبر الاراء الايديولوجية غير قابلة للتغيير والنقد حتى في خضم الثورات، والانتفاضات الشعبية:-

((وفي الحركات الايديولوجية الشعبية الواسعة، كالثورات الوظيفية التي تنشب بلا تنظيم ينظم الناس الى الحركة تلقائياً، لانهم يمارسون من الوضع الذي تكافحه الثورة، وتبعاً لمصير الصراع من توفيق او فشل، يغير الناس موقفهم، فهم احياناً مستعدون للخضوع لنظام يبدو لهم آنئذ ثابتاً لا يتزعزع، وقادرون على ان يجدوا بعض الفضائل في موقفهم هذا، ما دام الانسان يبحث دوماً عن مبرر للعمل الذي يريد اداءه، ولكن اذا كان هناك اناس يواصلون الكفاح فهناك آخرون يشعرون بالآثم؟))[١٢٨].

---

[١٢٧] ووديس (جاك) نظريات حديثة حول الثورة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص٤٤.

[١٢٨] رودنسون، المصدر السابق، ص٣٨.

سادساً:- القراءة الغرامشوية للخطاب الايديولوجي:-

من الحكمة الشعبية، الى الحس السليم، الى الخيال الاجتماعي، الى الخطاب الايديولوجي، الذي يعتبره غرامشي مركز المراكز التي تؤسس سوسيولوجيا الذهن الانساني، حيث مع الايديولوجيا تكتمل تصورات الذات، لان الايديولوجيا تشمل الاحساس والذاكرة، والاحكام، والارادة، والتعبير عن افكارنا وترسبها من خلال اللغة وتراكيبها النحوية، لا نبالغ اذا ما قلنا، ان الايديولوجيا من اخطر نتاجات الذهن الانساني، بل انها من اخطر منتوجات كيمياء العقل، على حد تعبير دوبريه، هذا ما جعل غرامشي يولي عناية خاصة لها، لانه يعتبرها ممارسة مستقلة عن البنية – التحتية أولاً، وممارسة كلية وبنيوية تسيطر وتتحكم بمجمل سلوكيات الذات. اضف الى ان غرامشي يبحث في داخلها عن بقايا صور التغير والثورة .

يقول سهيل القش عن رؤية غرامشي واختلافه عن سابقيه لمفهوم الايديولوجيا:

((يعتبر غرامشي ان الماركسية تشكل تجاوزاً واضحاً للايديولوجيا وتناقضاتها تاريخياً، والواقع ان الايديولوجيا في المصطلح الماركسي تنطوي على حكم سلبي بما وقد رفض مؤسساها ارجاع الافكار الى مصدرها الحسي، وبالتالي الى مصدرها الجسماني، لا بل تعتبر الماركسية انه ينبغي تحليل ((الايديولوجيا تاريخياً بوصفها جزءا من البنية الفوقية للمجتمع، ويقول غرامشي:- ينطوي تقييم الايديولوجيا على خطأ شائع ينجم عادة من كوننا نطلق تسمية ايديولوجيا – ليس من قبيل الصدفة على كل حال – اما على البنية القوفية الضرورية لاية بنية مجتمعية واي على الافكار الكيفية التي يطلقها افراد معنيون وقد شاع استعمال المصطلح بمدلوله التجريبي وهذا ما شوه التحليل النظري للايديولوجيا من حيث المفهوم ويسلك مرتكبو هذا الخطأ المناحي الآتية:-

١- يفصلون بين الايديولوجيا والبنية التحتية (القاعدة الاقتصادية) ثم يذهبون الى ان الايديولوجيات هي التي تغير البنى التحتية لا العكس.

٢- ينعتون حلاً سياسياً معيناً بأنه حل ((ايديولوجي)) بمعنى انه عاجز عن تغيير البنية التحتية في حين يتصور نفسه قادراً على ذلك.

٣- ينتهون الى ان الايديولوجيا مجرد وهم، أي انها تافهة وعديمة الجدوى، من هنا يتوجب علينا التمييز بدقة بين الايديولوجيات التاريخية العضوية-وهذه ضرورية لبنى

اجتماعية معينة – والايديولوجيات الاعتباطية التي هي عقلانية (وارادية) لان هذه الايديولوجيات ضرورية تاريخياً فانها تكتسب فاعلية "نفسانية" ذلك انها "تنظم الكتل البشرية، وتشكل المرتكز الذي يتحرك عليه البشر والمجال الذي يعرف فيه اوضاعهم ويخوضون نضالاتهم ... الخ، في حين لا تفيض الايديولوجيات الاعتباطية الا الى الحركات الفردية، والسجالات، وما شابه (ولكنها رغم ذلك، ليست عديمة الجدوى كلياً، لانها اشبه بالشواذ الذي يناقض القاعدة ويثبتها في امن معهاً، ولابد من التذكير بما يردده ماركس باستمرار حول صلابة المعتقدات الشعبية) بوصفها عنصراً ضرورياً من العناصر المكونة لوضع معين وهو يتحدث عن ((نمط تفكير له قوة المعتقدات الشعبية)) ويؤكد ان معتقداً شعبياً غالباً ما يتمتع بدينامية لا تقل عن دينامية القوة المادية (او شيء من هذا القبيل) وهذا قول خطير ان تحليل مثل هذه الاقوال يثبت برأيي صحة مفهوم ((الكتلة التاريخية)) حيث القوى المادية هي المضمون والايديولوجيات هي الشكل* لغرض تربوي لا غير، ذلك ان القوى المادية لا توجد تاريخياً بمعزل عن شكلها*–كما ان الايديولوجيات بدون القوى المادية تتحول الى مجرد نزوات فردية))[١٢٩].

مع موضوعة الايديولوجيا، يبدأ غرامشي بطرح منظومة اصطلاحية جديدة، كمصطلح الكتلة–التاريخية))، ودور المثقفين، وعلاقة الايديولوجيا بالطبقة، والاحزاب السياسية، وهذا ما وصفه بدقة الدكتور فيصل دراج:

((ان مفهوم الايديولوجيا عند غرامشي مفهوم نظري يوجد في حالة علاقات دائمة مع الحركة السياسية الشاملة ومع الممارسة السياسية الواعية كحزب للطبقة العاملة بفعالية ودور بل حتى وجود الايديولوجيا واقعياً او نظرياً نفسه لا يمكن ان يحلل ويحدد الا داخل وفي اطار العلاقة مع الطبقات الاجتماعية وبنيتها والصراع الذي يجمع بينها. ودور المثقفين كـ ((اسمنت)) للكتلة التاريخية التي تكونها تلك الطبقات))[١٣٠].

---

* هنا غرامشي يبدأ بتأسيس مشروع المثقف العضوي.

* مرة اخرى نرى تأكيد غرامشي على تجاوز الثنائيات، لانه يتعامل مع فكر تاريخي–براكسيسي.

(١٢٩) القش (سهيل) في البدء كانت الممانعة، ص٧٦–٧٨–٧٩.

(١٣٠) دراج (فيصل)، ورد في كتاب انتلجانسيا ام مثقفون، ص١٥.

ان الايديولوجية عند غرامشي تعتبر الجزء الاول من الخطاب السياسي لأنه يعتبرها الاساس الذي يؤهل الطبقة العاملة (القائدة) للسيطرة على الدولة، وهذا لا يتم الا من خلال دور المثقف العضوي الذي يدخله غرامشي في العملية السياسية، حيث يمارس دور نشر هذه الايديولوجيا من خلال الهيمنة. ومن ثم تأسيس فكرة المجتمع المدني التي تعتبر الجزء الثاني من الخطاب السياسي عند غرامشي، اذن غرامشي يبدأ الآن مرحلة جديدة اسمها العقل السياسي.

ان اشتغال غرامشي على الايديولوجيا يعني انه يشتغل بكل ما هو تاريخي، أي بشكل اصح انه يؤسس لمرحلة (الفكر الدنيوي المتعلمن)، على اعتبار انه تجاوز كل ما هو لا تاريخي وميتافيزيقي، حيث يبدأ هنا بالتفكير "بالبروليتاريا" لكن "البروليتاريا" التي يعنيها ليست هي البروليتاريا التي كانت سائدة ابان ثورة اكتوبر ١٩١٧، او التي كانت سائدة في عصره، انه يعني بها الطبقة التي تضطلع بقيادة المشروع التجريبي، والنهضوي، وتأسيس خطاب بديل عن الخطاب القديم، لان غرامشي كان يرى ان الطبقة العاملة في ايطاليا فشلت في ذلك، وبعدها بدأ يعمل على التنظير في مثل هذا العمل في المجتمعات القادمة، وهذا لا يتم بطبيعة الحال إلا بتأسيس مشروع اصلاحي ثقافي لهذه الطبقة في نظامها المعرفي من المعرفة الشعبية، الى الفلسفية، الدينية، الى اللغوية، الى ثقافة الحس المشترك، لانه ليس من المعقول ان تكون هذه الطبقة قيادية وهي غير مؤهلة ثقافياً ان تفهم شروط تحضير مرحلتها التاريخية، يقول بيوتي:-

((ينبغي للبروليتاريا حتى تستولي على الدولة ان تعي ذاتها وان تبسط هيمنتها على مجمل المجتمع، والحال ان الطبقة الاجتماعية هي من خلال الايديولوجيا وبواسطة مثقفيها ومكانتها، ووظيفتها في داخل بنية اجتماعية محددة كما هو دورها التاريخي))[١٣١].

اذن كيف يفهم غرامشي الايديولوجيا؟ وكيف يحدد تجلياتها واقسامها المعرفية الاخرى؟ وهل تعتبر الايديولوجيا هي عصارة لسوسيولوجيا الذهن؟

هناك اربعة تجليات للايديولوجيا، او للافكار المؤدلجة، يحددها غرامشي كالآتي:-

الفلسفة:- ((الفلسفة هي تصور العالم الذي يمثل الحياة الفكرية والاخلاقية (كتسام لحياة واقعية عملية محددة) لطبقة اجتماعية، منظور اليها لا في مصالحها الراهنة والمباشرة فحسب، بل ايضاً في مطامحها وصبواتها البعيدة المدى)).

---

[١٣١] المصدر السابق، ص١٧٩.

ان العنصر الفلسفي في الايديولوجيا هو تجاوز المباشر والعيني والراهن، هو اكتشاف وتنسيق للمصالح التاريخية لطبقة اجتماعية معينة من حيث مهام وظيفة السيطرة الطبقية ودور الهيمنة التي القاها التاريخ على عاتقها بوصفها طبقة اساسية تحمل اسلوباً للانتاج في احشائها))[١٣٢].

لكن ما هي الفلسفة التي يقصد بها غرامشي؟

هل هي الفلسفة اللاتاريخية، او المذهبية، او الحزبية؟

ام هي الفلسفة الجماهيرية؟

يقول بيوتي:-

((ان الفلسفة عند غرامشي هي تصور طبقة اجتماعية، للعالم فهي (أي الفلسفة) تحدد مكانتها ووظيفتها في المجتمع، كذلك دورها التاريخي، انها اغنى الوقائع الثقافية واكثرها تلاحماً)).

هكذا نرى غرامشي ينظر الى فلسفة هؤلاء بوصفها تاريخية، أي تقوم على التفاعل مع الوسط الثقافي لبنية المجتمع، من اجل الوصول الى تحقيق ثقافة براكسيسية:-

((تاريخية الفلسفة تصور منسجم ومنطقي للعالم تحقق على اساس معيار اساسي هو العلاقة العضوية التي تربطها مع البنية الاجتماعية التي تجعلها صالحة وقادرة على انتاج اشكال معينة من السلوكات والممارسات تؤثر وتفعل في الواقع الاجتماعي-التاريخي، اما الفلسفة المعلقة بين السماء والارض المنفصلة عن ضجيج التاريخ وتحولات المجتمع والصراعات الانسانية هي فلسفة اعتباطية هشة، مشلولة وبدون فعالية، وحدها الوحدة الفلسفية البراكسيس كتجسيد للعلاقة العضوية بين الافكار وحركاتها والجماهير وصراعاتها هي التي تحقق الوجود الفاعل والعياني في نسق فكري وتعطيه وحدته وقدرته على فهم وتغيير العالم))[١٣٣].

ليست الفلسفة عند غرامشي اكثر من نظام فكري هدفه الاعتراف بوجودها عند ادنى المستويات الاجتماعية، وبالتالي لا يتميز بها الفلاسفة، او المثقفون على اعتبار انها حكر عليهم وحدهم، من هنا يجعل غرامشي الفلسفة اكثر الاشياء قسمة بين شرائح

---

[١٣٢] بلحسن (عمار)، انتباعاينيا ام مثقفون، ص١٨.

[١٣٣] المصدر نفسه، ص٩١.

المجتمع. لان كل شخص له رؤيته الخاصة في الحياة، وفي الوجود وفي الآخرين، وفي تغيير صور وانماط الحياة.

ويقول عن بنية هذه الفلسفة:-

((المبدأ كل البشر "فلاسفة" يعني ان الفرق بين الفلاسفة المحترفين أو "المثقفين" وباقي الناس، ليس فرقاً في الكيف وانما هو فرق في الكم فقط (وللكم هنا معنى خاص لا يمكن الخلط بينه وبين المجموع الحسابي، لانه يدل على الكثير او القليل من "التجانس"، و "التماسك" ((او الامكانات المنطقية)) أي على كمية من الكيفيات، فاذا وضعنا هذا المبدأ وجب علينا ان نرى على أي شيء يقوم الفرق اذ ليس من الصواب مثلاً ان نسمي "فلسفة" كل نزعة فكرية او كل اتجاه عام، او كل تصور للعالم وللحياة "يمكن ان نسمي الفيلسوف "عاملاً فنياً" بالنسبة الى العمال العاديين، ولكن هذا التعبير ليس صحيحاً، لان هناك في الصناعة بالاضافة الى العامل والعامل النفسي مهندساً لا يعرف المهنة معرفة علمية فحسب بل يعرفها نظرياً وتاريخياً، وكذلك القول في الفيلسوف المحترف او التقني فهو في "تفكيره" ليس اقوى من باقي الناس منطقاً، وتماسكا وتقييداً بروح المذهب فحسب، ولكنه يعرف كل تاريخ الفكر أي يستطيع ان يعلل التطور الذي حققه الفكر قبل وصوله اليه، وان يعيد النظر في المسائل منطلقاً من الحالة التي بلغتها بعد مرورها باكبر عدد من محاولات الحل. فوظيفة الفيلسوف الاختصاصي يختلف عن باقي الاختصاصيين العلميين أثر في الصورة الهزلية التي وضعت له، لاننا نستطيع ان نتخيل عالماً متخصصاً في الحشرات من دون ان يكون جميع البشر علماء حشرات تجريبيين، او عالماً متخصصاً في حساب المثلثات، من دون ان يكون معظم الناس مشتغلين بهذا العلم نستطيع ان نجد علوماً رفيعة جداً وضرورية، من دون ان تكون بسبب ذلك "مشتركة بين الناس" ولكننا لا نستطيع ان نتصور انساناً لا يكون فيلسوفاً ولا يفكر، لان التفكير هو بالضبط خاصة الانسان من حيث هو انسان (الا ان يكون مصاباً بمرض العته))[١٣٤].

ترى ماذا نستخلص من هذا النص؟ ما هو المسكوب الكامن بين ثناياه؟ وهل ان غرامشي تعامل مع مصطلح الفلسفة والفلاسفة تعاملاً حقيقياً ام مجازياً؟ وهل ان نظرته الى الفلسفة كانت تمهد لتأسيس ثقافة بديلة وجديدة؟ يقول فيصل دراج:

---

[١٣٤] تاكسيه، ص١٤٤-١٤٥.

((ان تحرير الثقافة من تصورها التقليدي القائم على مرتبية شاملة هو الذي جعل غرامشي يقول "كل البشر فلاسفة" فبين الفلاسفة "المحترفين" او تغيير المعرفة وبقية البشر، لا يوجد فرق "كيفي" فالفرق "كمي" لا اكثر، وتحد يوضح غرامشي افكاره فيتحدث عن معنى خاص لمفهوم الكمية، يمس مدى التجانس والانساق والمنطقية فيكون "الكمي الذي يتضمن عناصر كيفية مختلفة" والفيلسوف الذي يفكر بدقة منطقية عالية، وبدرجة كبيرة من الانساق، وبفكر منظم اكثر من الآخرين، لكن هذا الاختلاف لا يميز الفيلسوف عن غيره من البشر او بشكل ادق عن غيره من الاختصاصين، فالامر اختصاص في حقل محدد، والاختصاص فاعلية محددة اختار القيام بها انسان ما وفقاً للشروط والامكانيات الاجتماعية))[١٣٥].

اذن غرامشي يستعمل الفلسفة والفيلسوف، لا بشكلها المنهجي او التاريخي، او التصنيف، قدر استعماله هذه المصطلحات من اجل تأسيس وعي معرفي يتجاوز الثنائيات، والفوارق الهرمية، وهذا لا يتم بدون تأسيس خطاب نقدي لمجمل الثقافة الشعبية السائدة:

((يتحدد مشروع غرامشي بطموحه الطليق الى كسر نخبوية المعرفة، والى انتاج معرفة جديدة تغيب فيها الفروق بين الثقافة العالمية، والثقافة الشعبية))[١٣٦].

لكن السؤال الذي نود طرحه هنا كيف يتم مثل هذا المشروع؟ ومن اين ينطلق ويبدأ غرامشي لذلك:

يجيبنا غرامشي عن ذلك:

((اثبتنا ان الناس جميعهم فلاسفة كل على طريقته وبصورة لا شعورية ما دام كل نشاط فكري حتى في اوضح مظاهره، أي في ((اللغة)) مثلا يتضمن تصوراً معيناً للعالم نستطيع ان ننتقل الى المرحلة الثانية مرحلة اللاوعي والنقد)) أي الى السؤال التالي: هل الافضل ان "نفكر" بدون وعي نقدي ودون اهتمام بالوحدة وعلى حسب الظروف، او بكلام آخر "ان نشارك" في تصور العالم الذي تفرضه علينا البيئة آلياً حال دخوله عالم (الذي يمكن ان يكون بلدته، او منطقة، ويكون له جذور في الابرشية وفي ((النشاط الفكري))

---

[١٣٥] دراج (فيصل) ضمن كتاب، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ص٢٠٤.

[١٣٦] المصدر نفسه، ص٢٠٥.

للكاهن*، او للحد القديم* الذي تجري حكمته مجرى القانون، او للمفكر الصغير الذي تمتد طباعة لجمعه وعجزه عن العمل*).

ام الافضل ان يعد المرء تصوره الخاص للعالم، عن وعي وعن موقف نقدي وبالتالي، ان يختار بالاعتماد على عمل دماغه الخاص فلك نشاطه الخاص وان يشارك مشاركة فعلية في صنع تاريخ العالم، وان يكون له من نفسه هاد، بدلاً من ان يظل قابلاً ومنفعلاً يتأثر بالعالم الخارجي وتنطبع على شخصيته رسومه؟))[١٣٧].

ينتقد غرامشي اذن اول تجليات الايديولوجيا "أي الفلسفة" بوصفها نشاطاً فكرياً يمثل مجموعاً كلياً من الذهنيات المتماهية بنمطية التصور الواحدي اللاتاريخي ((اللانقدي)).

اما المكون الآخر للفكر الايديولوجي فهو يبدو على جانب كبير من الخطورة، لانه يمثل مستنقع الذهن الانساني، حين تتجمع في هذا المستنقع افكار آسنة، وقديمة. تحتاج الى قراءة نقدية لتخليص الذهن من تبعيته لها بصورة لا شعورية.

فكيف ينظر غرامشي الى الدين؟

وهل يعتبره عائقاً امام تطور الوعي الانساني؟

وهل هناك تقارب بين بنية الوعي الديني وبنية الايديولوجية؟ عند غرامشي؟

ان الخطاب الديني عند غرامشي يعتبر ثاني تجليات الخطاب الايديولوجي حيث يحاول غرامشي ان يصفي حسابه المنطقي مع الايديولوجيا وتجلياتها كما فعل من قبل مع الفلسفات التأملية، والميتافيزيقية، فكيف نظر غرامشي الى الدين؟

((رغم ان غرامشي لم يتكلم دائماً بصيغة التاكيد على ان الدين يشكل طابقاً او درجة من درجات الايديولوجيا، الا انه انتبه بيقظة وصحو ووعي لاشكال دينية كالكاثوليكية مثلاً ومدى فعاليتها وهيمنتها على الجماهير، الامر الذي دفع به الى تنضيدها كدرجة ايديولوجية تحت الفلسفة مع ايراد تحفظات موضوعية بشأن ماهية الدين، فهذا الاخير يظهر في مجموعة من المواقف والسلوكيات التطبيقية تتجسد في طقوس وشعائر

---

* اشارة الى نمط المعرفة اللاهوتية المقدسة.

* اشارة الى توارث المعارف التقليدية كحكايات شعبية.

* اوضح هنا نقد غرامشي للمفكرين العاجزين عن العمل.

[١٣٧] المصدر السابق، ص١٤٢.

تديرها وتتحكم فيها الاديان الكبرى، هذه الممارسات تدل على وجود رؤيا للعالم تترجمها وتجسدها تلك المواقف والسلوكات والمعايير والقيم، وقد قام غرامشي بتحليل شكل ديني هو الكاثوليكية، كايديولوجية خاصة تملك نمطيتها ومضامينها ويهيكلها جهاز ايديولوجي هو الكنسية التي يديرها مثقفون عضويون هم الاكليريوس ((او رجال الدين)) بهدف نشر واذاعة وتحقيق هيمنة الايديولوجية الكاثوليكية وسط وعلى اذهان الجماهير المؤمنة عن طريق اجهزة ((الكتلة التاريخية)) للكاثوليكية))[١٣٨].

الدين هو ممارسة ومعيار سلوكي اكثر مما هو ايمان، او اعتقاد، او ادلة عقلية انه اشبه بالاعتياد الثيولوجي ينجم من خلال ممارسات كهنوتية طويلة الأمر ولا متناهية في الزمن، وهذا ما يجعل الدين والايديولوجيا يتحركان بالفضاء اللاتاريخي نفسه، كما كان ماركس ينعتهما بهذه الصفة من قبل، لذا يقول غرامشي عن هذه العلاقة:-

((اذا كان ينبغي ان نفهم الدين على انه تصور للعالم (فلسفة) مع معيار سلوكي موافق له، فما الفارق الذي يمكن ان يقوم بين الدين والايديولوجيا (او اداة العمل) او في التحليل الاخير بين الايديولوجيا والفلسفة؟ هل توجد او هل يمكن ان توجد فلسفة بدون ارادة اخلاقية موافقة لها))[١٣٩].

يبدو ان هذا المفهوم لغرامشي يجعلنا نبحث في ماهية الظاهرة الدينية عنده على اعتبار ان الدين هنا يمثل ظاهرة ليست فقط لاهوتية بل انها تؤسس حياة انطولوجية للانسان.

هذا ما جعل غرامشي يصف الظاهرة الدينية:-

((اكثر تعقيداً من الايديولوجيا المأخوذة بمعناها الضيق لكنه اكثر تنافراً منها بكثير))[١٤٠]. لكن هذا لا يعني ان الظاهرة الدينية منفصلة عن الايديولوجيا، بل على العكس ان غرامشي يجعل طبيعة العمل بين الاثنين طبيعة جدلية:

((تلك النواة عالقة في دبق التصورات الدينية، في دبق ايديولوجيا الطبقة السائدة، في دبق العناصر الايديولوجية المتأتية من الماضي))[١٤١].

---

[١٣٨] بلحسن (عمار)، ص٢٠.

[١٣٩] بيوتي، ص١٨٠.

[١٤٠] المصدر نفسه، ص١٨٣.

[١٤١] المصدر نفسه، ص١٨٣.

لم ينظر غرامشي الى الظاهرة الدينية نظرة سطحية، او نظرة تحتقر هذه الظاهرة، دون الكشف عن البنية الكامنة (الخفية) التي تحكم صيرورة تحركها، بل انه عمل على البحث من داخل هذه الظاهرة، ثم البحث في وجودها وتجسيدها التاريخي، يقول غرامشي حول طبيعة هذه الظاهرة، وطبيعة تكونها:

((تتكون العاطفة الدينية من هذه الطموحات المبهمة من هذا التفكير الغريزي والجواني الذي لا سبيل له الى الخارج، ويبقى في دم كل واحد من أثر ما، احساس ما حتى داخل أولئك الذين امكنهم التغلب بكل قوة على هذه المظاهر من ذاتهم، وهي مظاهر دونية لانها غريزية واندفاعية، ولكن الحياة نفسها التاريخ نفسه يتغلب على هذه الحيرة، ويتيح لنا البحث التاريخي ان نفسرها او ان ندركها في تجردها لان كل ما هو جزء من التاريخ لا يمكن ان يكون فوق الطبيعة، لا يمكن ان يكون فضله من وحي آلهي، ومع ذلك فيمكن ان يكون للحقبة التاريخية التي تعيش فيها حدودها، وربما تكون معرفتنا ناقصة وغير كافية لان تتيح لنا ان نفسر وان نعرف كل شيء، ولكن ينبغي ان يجعلنا اكثر تواضعاً "لا ان ترمينا مباشرة في احضان الدين" اننا نستشعر الرفعة الايجابية التي تأتينا من الماضي، ونستشعر برحابة عقلنا، ونستشعر حتى بشرود الماضي في "الاورام الميتافيزيفية" التي لم نتغلب عليها بعد ولكننا سنتغلب عليها))[١٤٢].

لا ينظر غرامشي الى الظاهرة الدينية بمعزل عن الظروف التاريخية، التي انتجتها، او بمعزل عن سايكولوجية الافراد:

((احياناً ما يحس الناس بحاجات مهمة لا يكادون يستطيعون تحديدها ويمكن ان نسميها حاجات ميتافيزيقية وجميع الناس يطرحون تساؤلات اساسية معينة، نحن في العالم دون ان نعرف لماذا، ونشعر بفراغ، نريد تبريراً لوجودنا))[١٤٣].

لكن هذا لا يمنع غرامشي من ان يوجه نقداً عنيفاً لأولئك الذين يستغلون العاطفة الدينية، ويستثمرونها لمصالحهم الخاصة، الامر الذي جعله يوجه نقداً للقساوسة المتسلطين على رقاب الناس:

---

[١٤٢] بوزوليني (انطونيو)، غرامشي، ترجمة سمير كرم، سلسلة اعلام الفكر العالمي، ص٢٠٦.
[١٤٣] المصدر نفسه، ص٢٠٦.

((لقد كان نضال غرامشي ضد ((النواح النازف لقساوسة الابرشيات القديمة)) ضد التعليم الديني في المدارس، ضد العادات الدينية في اسر الطبقة العاملة، عنيفاً بصورة غير عادية في تعبيره حيث يقول غرامشي:

ان السماح للقساوسة بالتلاعب بضمائر الاطفال، حتى غمد في فراغ، في الكهنوتية، في روح مسيحية بكاءة، لهو السماح باخضاع الاطفال الى الاعتداء؟))[١٤٤].

نرى هنا ان غرامشي يرفض التربية الدينية المؤدلجة المنتشرة في المدارس، وفي انظمة التعليم الاخرى، الامر الذي جعله يصنف الافكار الدينية تبعاً للظروف التاريخية الذي تشغلها هذه الافكار، حيث نراه يجعل من التدين الشعبي مرادفاً لحياة الطبقات الشعبية، وحياتها، وطبيعة معرفتها أي (المرتكز على الانفعال والاحساس بالأشياء)، وهناك أيضاً التدين النخبوي (الرسمي)، الذي هو نقيض التدين الجماهير الشعبي:

((تحدث غرامشي عن وجود "دين جماهيري" يختلف سواء عن دين المثقفين وعن الدين الذي ينظمه الاكليركيون المحترفون حتى وان كان كل دين يحمل الخاصية المشتركة، خاصية الحاجة لان يعتبر بمثابة (فولكلور) في علاقته مع الفكر الحديث))[١٤٥].

لكن ما هي البنية – الداخلية للتدين الشعبي؟

ولماذا يبدو هذا التدين اكثر انتشاراً من التدين الرسمي؟

يقول الانثروبولوجي الفرنسي جيلنز :-

((ان التدين الشعبي هو دين الفقراء، بدون جذور وغير مستقرين ومغتربين، وحيث ما يحتاجونه من (التدين) هو الاندماج والتماثل او الهروب وذو فهم يميل الى النشوة. والأثارة، ومن ثم فان الانخراط بالنسبة لهم هو بمثابة محاولة لنسيان الواقع الاجتماعي المرير*))[١٤٦].

---

[١٤٤] المصدر نفسه، ص٢٠٧.

[١٤٥] المصدر نفسه، ص٢١١.

* ان هذا يفسر لنا انتشار هذا التدين في مجتمعنا وتحوله الى انتفاضة شعبية.

[١٤٦] انظر : علي (حيدر) عودة المكبوت الأسطوري، جريدة المدى، عدد ٧٧، ٢٠، آذار ٢٠٠٤.

اذن نحن امام معرفة تنأى بعيداً عما هو واقعي، او عقلاني، لانها ببساطة شديدة معرفة تتشكل بالخيال الاجتماعي – وقد اشار الى هذه المسألة الدكتور محمد حافظ دياب:-

((ان تأثير الرأسمال الرمزي المرتبط بالتدين الشعبي لا يكمن تاريخياً في فعاليته الادائية فحسب، وانما كذلك في وظائفه الكامنة، في تحقيق التوازن المستعاد في الجماعة واكتشاف معنى ما للعالم الرمزي وتأكيد الهوية والقدرة على التلاؤم مع متغيرات العصر او القابلية الجدلية، والانغلاق والانفتاح واعادة تضامن الجماعة، وتشكيل محاولات شمولية لتجربة اعضائها وتوارث شحنة اعتقادية عبر اللاوعي الجمعي تقيها من الضربات النافذة الآتية من الطاغية؟!))(١٤٧).

نرى هنا ان هذه وظائف الرأسمال الرمزي الذي تتحرك في ظله الجماعة، تخلق ثقافة شعبية، وديناً شعبياً ينفصل عن الدين الرسمي الذي يتألف من الرؤى المنطقية والعقلانية، وهذا يقف على طرفي نقيض من الدين الجماعي الذي يتماهى مع التصورات الشعبية، حيث يعتبرها غرامشي جزء لا يتجزأ من بنية الثقافة الشعبية، وبالتالي تشكل ثقافة للجماهير، هذا الامر جعل غرامشي يميز ويفرق بين الحكمة الشعبية، والفلسفة والدين، حيث يقول عن ذلك:-

((الفلسفة نظام فكري متأمل وهذا ما لا يستطيع ان يكونه الدين او الحكمة الشعبية*، وتجدر الملاحظة ان الدين والحكمة الشعبية لا يطابق واحدهما الآخر فالدين عنصر من عناصر الحكمة الشعبية المجزأة كذلك فان الحكمة الشعبية تسمية جامعة مثلها في ذلك مثل الدين، اذ انه توجد اكثر من حكمة شعبية واحدة، لانها نتاج تاريخي وجزء من عملية التطور التاريخي، والفلسفة تجاوز للدين وللحكمة الشعبية معاً*))(١٤٨).

---

(١٤٧) المصدر نفسه.

* هذا يعني ان غرامشي يريد من هذه الثقافة ان تصل الى مرحلة تشكيل نظام فكري متكامل، وهذا لا يتم الا من خلال وجود من يصحح هذه الثقافة وهو المثقف العضوي.

* طبعاً ان الفلسفة التي يعنيها هي التاريخية والنسبة في كل شيء حتى يفكك تطابق وقداسة الثقافة الشعبية.

(١٤٨) غرامشي قضايا المادية التاريخية، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

من هنا نرى غرامشي يؤكد على مسألة ان الدين والحكمة الشعبية بأمكانهما ان يكونا (تاريخيين)، أي ان يحذوا حذو الفلسفة، وهذا ينعكس بالضرورة على عدم قدرة الدين/الحكمة على بناء نظام من التصورات المتكامل:

((يتعذر على الدين والحكمة الشعبية بناء نظام فكري متكامل، لانه يستحيل سكب أي منهما غير وحدة متماسكة حتى داخل الوعي الفردي ذاته، ناهيك بالوعي الجماعي، وحري بنا القول انه يستحيل سكب أي منها في وحدة متماسكة "طوعاً" لان ذلك لا يتم الا بأساليب "تسريه" وهذا ما حصل في الماضي ضمن حدود))[١٤٩].

نصل بعد ذلك الى التحليل الثالث للخطاب الايديولوجي عند غرامشي، وهو "الحس المشترك" الذي يجعله غرامشي اعلى مرتبة من الدين، والحكمة الشعبية.

فما هو المعنى الأبستمولوجي الآخر الذي يستعمله غرامشي؟ ولأي غرض يوظفه؟ يقول بلجسن:

((مفهوم الحس المشترك يستعمله غرامشي لتحديد "روئية العالم"، الاكثر ذيوعاً وانتشاراً وسط الطبقات الاجتماعية المسودة والتابعة. ويقول غرامشي عنه:-

((الحس المشترك هو فلسفة اللافلسفة، أي تصور العالم تصوراً غير نقدي وعلمي، على النحو الذي نجده في مختلف البيئات الاجتماعية والثقافية التي تنمو فيها الفردية الادبية للانسان الوسط، والحس المشترك ليس تصوراً وحيداً يظل على حال واحدة عبر الزمان والمكان انه فلكور الفلسفة، له كالفلكور صور لا تحصى، سمته الاساسية والاكثر تمييزاً له هي انه على مستوى (كل دماغ) تصور متقطع، غير متماسك، هش ولا منطقي يوافق الوضع الثقافي والاجتماعي للجماهير التي يعبر عن فلسفتها))[١٥٠].

ويذكر بلحسن صفات كثيرة عن طبيعة الحس السليم، وعلاقته بالدين:-

((ان الحس المشترك هو فلسفة عفوية للجماهير، منتشرة ومذاعة وسطها، ويقوم على استخدام "السببية" بشكل بسيط وسهل لا ينحرف عن الصواب في تعليله وتفسيره للظواهر والعلاقات الاجتماعية مع ميل الى التجريب والتحليل بسهولة ويسر الى جانب انه ينطوي على نواة "نواة" الحس السليم*، القائم على مقدار معلوم من التجربة والملاحظة

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص١٦،١٧.

(١٥٠) بلحسن (عمار) مثقفون ام انتلجانبيا، ص٢١.

* هنا نرى ان غرامشي قد فرق بين الحس السليم (الإدراك الفردي)، والحس المشترك (الإدراك الجماعي).

المباشرة للواقع لكن تلك "النواة" عالقة في دبق التصورات الدينية ودبق ايديولوجيات الطبقة السائدة ودبق العناصر الايديولوجية المتأتية من الماضي، بالاضافة الى ان طابعه معقد، ومركب كالدين، ولكنه لا يملك وحدة وانسجامية التصور الديني للعالم))[١٥١].

هكذا نرى ان طبيعة الفكر السائد في المجتمع الانساني طبيعة اجترارية لكل ما هو ماضوي، وايماني او دوغمائي، هذه الصور تشكل جوهر فلسفة الجماهير:-

((هذه الخصائص تجعل التفكير الفلسفي لدى الجماهير ذا طابع "ايماني ومعتقدي" الفكري عند انسان من الشعب يتكون عادة من المظنونات والمعتقدات ومن موازين التمييز والتحليل وقواعد السلوك التي يراها مذاعة، ومشتتة في اوساط الطبقة او الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها.

وحتى لو لم يجد الحجج العقلانية الصارمة للاقناع والزواج بنظرة طبقته للواقع والعلاقات الاجتماعية فأنه يعرف بالحس والحدس ان هناك مثقفين ومتعلمين قادرين على افحام الخصم الطبقي وتقزيمه وتخريب محاججته الفكرية، وبالتالي تحقيق هزيمته، ان الفكرة الطريفة لماركس التي تقول ((ان تفكير المرء في الكوخ يختلف عنه في القصر)) حججه في هذا السياق اذا اخذت بعيداً عن كل جبرية او صحية ميكانيكية تربط العلاقات الانتاجية المادية التي تؤطر المرء والاشكال التي يتخذها وعيه وعاء لتجربته واحساساته ونظراته وافكاره بشأن وضعه المادي والاجتماعي))[١٥٢].

هكذا نصل الى نتيجة ان هناك نظاماً من التصورات الذهنية مركزها الايديولوجيا وهي نظام الانظمة المتحكم بانتاج التصورات التي تخص كل طبقة اجتماعية في مرحلة تاريخية، لكن غرامشي لا ينظر الى هذه التصورات بوصفها متكاملة او تقرب من التصور النقدي الذي تحتاجه الطبقات الدينية من المجتمع، سواء على مستوى الايديولوجيا أم على مستوى الحس السليم، أم على مستوى الدين، تعتبر هذه تصورات تعكس رؤية للحياة. وللواقع، وللوجود لكنها ليست لديها القدرة على ان تغير هذه الحياة، وتغير من طبيعة هذه التصورات، لانها تصورات دبقة ولزجة، دائماً تحتاج الى التغير من الخارج اكثر مما تجده من داخلها، على اعتبار انها معارف مفككة، ومشتتة، وغير متناسقة، وغير مكتملة، على

---

[١٥١] المصدر نفسه، ص٢٢.

[١٥٢] المصدر نفسه، ص٢٢.

حد تعبير غرامشي وهذا ما سوف نراه عندما نبحث في التجلي الرابع للايديولوجيا واعني به "الفولكلور" فكيف ينظر غرامشي الى بنية الفولكور؟

يقول بلحسن:-

((ان الفولكور هو آخر طابق او درجة للايديولوجيا، يعده غرامشي حساً مشتركاً متيبساً ومتجمداً، مترسباً ومتنافر العناصر، وفقيد الثراء من حيث محتوياته ومضامينه يقول غرامشي:-

((الفلكلور هو مجموع مشوش ومختلط من الشذرات التي تنتمي لكل تصورات العالم والحياة المتتابعة في التاريخ، والوثائق المصورة والمبتورة المدهشة والملوثة)).

فتلك الشذرات والشظايا الذهنية التي ما زالت تنشط طبقات خاضعة تحتل اسفل الحياة الاجتماعية هي التي يعنيها غرامشي بالتحديد مستبعداً بذلك ((المعنى الرديء)) الذي يفهم من الفولكور، ان هذا الاخير يعني هنا طريقة الحياة والفعل المكونة من مجموع الشظايا والشذرات المبتورة. والمشلولة وغير القادرة على الوصول الى تشكيل تصور عام شمولي وموحد للحياة والعالم – انه تلك البقايا الفكرية والذهنية التي تسقط من موائد الايديولوجيات ((النبيلة)) : كالفلسفات والعلوم، والاديان، وتغذي تلك الطبقات والفئات الاجتماعية التي كانت دائماً ضحية التاريخ ان الفلكور هو الدرجة صفر من الايديولوجيا؟))[١٥٣].

((تلك هي الهرمية التي يبنيها غرامشي للايديولوجيا ومحتوياتها التي تبرز الفلسفة والحس المشترك ضمنها، بوصف الاولى وحدة تصورية منسجمة تتطور وتنزع دائماً في اتجاه منسجم وموحد، تعبر عن مطامح وصبوات طبقة اجتماعية على المستوى التاريخي، تتجاوز الراهنية والمصالح الآنية التي يمكن ان تتعارض على المدى القريب مع المصالح التاريخية للطبقة نفسها وبوصف الثاني نواة من الحس السليم تحمي الطبقة من التأثيرات الايديولوجية التي تحملها الطبقة السائدة، وتعطي لهما امكانية تكوين وعي ذاتي مستقل سيكون عمل ووظيفة المثقفين المرتبطين بها عضوياً))[١٥٤].

ان غرامشي يرى هذه التجليات الاربعة تمثل سوسيولوجيا الذهن المعاش – في خضم الفضلات المعرفية القديمة، والرثة، يعتبر الفولكلور هو آخر درجة من درجاتها

---

[١٥٣] المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

[١٥٤] المصدر نفسه، ص٢٣.

وتطورها الساكن، الامر الذي جعل غرامشي ينتقد وبشدة الفولكلور، لانه يؤسس لسياسة الطبقة المسيطرة من جانب، ويؤسس لثورة ثقافية مقبلة.

((يقول غرامشي لا يستطيع الشعب امتلاك تصورات واضحة ومنتظمة، ومنظمة وممركزة سياسياً في تطورها، حتى لو كان هذا التطور متناقضاً))، وبسبب هذا العجز يصبح الفولكلور، والذي هو انعكاس لشروط الحياة الشعبية – امتداداً للثقافة المسيطرة ويضيف: ((لقد كان الفولكلور مرتبطاً دائماً بثقافة الطبقة المسيطرة)) ويقول ايضاً: ((لا شيء اكثر تناقضاً وتفككاً من الفولكلور))[١٥٥].

اما الموقف الآخر:–

((لا يجب التعامل مع الفولكلور كطرفة او كأمر غريب مثير للعجب فهو شيء جاد جداً ويجب التعامل معه بجدية، انه تصور للعالم وللحياة، وهو خاص ببعض الفئات الاجتماعية (محددة بالمكان والزمان)، أي انه خاص بـ(الشعب) من حيث هو (مجموع الطبقات الخاضعة)، والفولكلور متعدد وشديد التنوع يقف في "تعارض وتناقض" و"معارضة"، وضد التصورات الرسمية في العالم وضد الدولة، أي ان الفولكلور يتناقض مع (المجتمع الرسمي) بشكل عام ومن هنا يمكن فهم الفولكلور فقط كانعكاس لشروط حياة الشعب الثقافية))[١٥٦].

نرى ان غرامشي لا يعتبر هذه المعارف الافضلات معرفية تعشش في مؤخرات الذهن الانساني، باستثناء المعرفة الفلسفية التي يعتبرها غرامشي من اثمن المعارف لانها تحتوي على عنصر نقدي:–

((ان الفلسفة هي نقد، وتجاوز للدين والحس العام، معاً وبهذا المعنى فانها تتوافق مع "الحس السليم" الذي يتعارض مع الحس العام))[١٥٧].

ولهذا فان غرامشي يثمن هذه المعارف، ويعتبرها اعدل الاشياء قسمة بين ذهنيات المجتمع، وهي تحتوي على كثير من العناصر الثورية، الأيجابية لكن السؤال هو كيف تتحول هذه المعارف الى معارف نقدية؟

يقول فيصل دراج:

---

(١٥٥) دراج (فيصل)، غرامشي قضايا بالمجتمع المدني، ص٢١٠.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص٢١١.

((في هذا التصور كله، لا يبدأ غرامشي من اللحظة – المعرفية، بالمعنى التقليدي للكلمة، انما يبدأ من لحظة اخلاقية ترمي الى اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية، التي تبدو من وجهة نظر معايير الثقافة المسيطرة جماهير لا ثقافة لها، ولهذا المعنى، فان اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية يتضمن اعادة اعتبار الى الثقافة المرتبطة بها، أي يتضمن نقداً للثقافة المسيطرة وتصوراً لثقافة جديدة عن هذا التصور، تصدر شعارات غرامشي عن الفلسفة العضوية، فلسفة البشر الذين هم ليسوا فلاسفة، فلسفة رجل الشارع، فاذا كان كل انسان فيلسوفاً فان لجميع الافراد الذين يشكلون الجماهير نظرية تحدد معنى الثقافة الجديدة، واطروحة اخرى هي في واقع الامر شعار سياسي، او برنامج عمل يخص السياسة الثقافية، تقول الاطروحة الاولى: ((ان خلق ثقافة جديدة (بديلة) لا يعني فقط ان يحقق الانسان فردياً اكتشافات "مبتكرة" بل هو يعني أيضاً –خصوصاً– نشر حقائق مكتشفة سابقاً بشكل نقدي و((نشرها على المستوى الاجتماعي)) او جعلها جزءاً من المجتمع، وجعلها وفي الوقت نفسه اساساً لافعال حيوية وعنصر تنسيق ونظاماً فكرياً واخلاقياً، ان قيادة جمهور من البشر الى التفكير في الحاضر الفعلي بشكل متماسك وموحد هي فعل "فلسفي" اكثر اهمية وابتكاراً" بكثير من العثور على جزء من صفة "فلسفية" لحقيقة جديدة تبقى ملكاً لمجموعات صغيرة من المفكرين (غرامشي). الفلسفة اذن هي قيادة فئة اجتماعية، او فئات اجتماعية بشكل منهجي يؤدي الى التأثير على الحاضر الفعلي بشكل موحد ومنسق، تتحول الفلسفة* سياسية بقدر ما تتحول السياسة* فلسفة، بل يمكن للفلسفة من حيث هي سياسة ان تتشظى، فيندرج نشر المعرفة ونقدها وقيادة الجماهير والتأثير في الحاضر الفعلي في حقل الفلسفة الجديدة، تنتهي الفلسفة كنسق مغلق من المقولات، وتصبح فن تحويل الحاضر الفعلي من خلال ارادة جماعية منسقة ومنظمة))[١٥٨].

من كل ذلك نرى ان غرامشي مهموم بتأسيس مشروع للوجود يبدأ بخطوة تاريخية الفلسفة، والفلسفة التاريخية، وهذا يؤهله كما رأينا في الفصل الاول في انتقاله من الفلسفة التأملية الى نقد الوعي السائد، وهاهو الان يعمل الشيء نفسه من نقد العفوية الفلسفية الساذجة الى فلسفة نقدية:–

---

* هذا منا.

[١٥٨] المصدر نفسه، ص٢٠٨.

يقول فيصل دراج انها:-

((تعيد الملاحظات السابقة تنظيم الامور من جديد انما كان يبدو "فلسفة" وقد اضيف اليه نعت "عفوية" يظهر انه لن يرتقي الى مصاف الانسان المنطقي الا اذا فقد عفويته او جزءاً كبيراً منها، أي اذا اخضع الى نقد عملي – نظري شامل، ولهذا لا يكون الفولكلور ثقافة شعبية ذات استقلال طبقي الا عبر تحولات عدة تعيد صياغته من جديد، لا يلقي غرامشي الضوء ساطعاً على الثقافة الشعبية الا ليلقي بضوء اكثر سطوعاً على ضرورة نقدها وتحويلها، حيث تأخذ بعد ذلك نعتاً محدداً هو الادب الشعبي، بمعنى آخر ان دعوة غرامشي الى الاقتراب من ثقافة الجماهير فارغة من المعنى اذا لم تدرك بمثابة دعوة تخلق جماهير مثقفة.

تظهر الامور واضحة في هذا السياق النقدي المسكون بحلم سياسي كبير، اذ يكون النداء الى قراءة الثقافة المرتبطة بالفئات الاجتماعية الخاضعة جزءاً من سياسة ثقافية محورها اعادة تثقيف الجماهير واعادة بناء الثقافة المرتبطة بها، وهكذا تتحل الثقافة في حقل السياسة وتصبح سؤالاً سياسياً. فاذا كان هدف فلسفة البراكسيس انتاج عالم جديد فان الادوات المستعملة في انتاجه يجب ان تكون جديدة أيضاً))[١٥٩].

من نقد الفكر السائد الى نقد الفكر الزائف الى نقد الحس المشترك والثقافة الشعبية، يصل غرامشي الى نقد الممارسات اليومية الخاطئة لان مدخلاتها خاطئة فتكون مخرجاتها ايضاً خاطئة:

((يحدد غرامشي في "دفاتر السجن" وبشكل لا يخلو من العمومية شروط تحقيق التقدم الثقافي الجماهيري معتمداً على ايديولوجيا الحياة اليومية والتي في جوهرها "حس عام" يجب تحويله الى فلسفة أي الى تصور للعالم منسق ومتجانس ومنطقي، ومفهوم ايديولوجيا الحياة اليومية هنا يؤكد على الحياة اليومية اكثر من تأكيده على الايديولوجيا، شرط خلق الظروف التي تجعل الانسان يكتشف الحياة من خلال عمله على تحويلها))[١٦٠].

---

[١٥٩] المصدر نفسه، ص٢١١.

[١٦٠] المصدر نفسه، ص٢١٢.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن، بعد كل هذا، هو من يقوم بهذه النهضة التقدمية لنقد الوعي اليومي؟ وكيف يتحقق هذا؟ وهل بالامكان تأسيس اصلاح ثقافي يشمل معظم ثقافات الجمهور؟

يجيبنا غرامشي:-

((ان الوعي النقدي للذات يعني سياسياً وتاريخياً تكون نخبة من المثقفين، ان جماعة بشرية ما لا "تميز" نفسها عن سواها، ولا تحقق استقلالها الناجز الا اذا نظمت نفسها (بالمعنى العام للكلمة). ولا تنظيم بدون مثقفين، أي بدون منظمين وقادة، بعبارة اخرى لا تنظيم بدون تحقيق دقيق لملامح العنصر النظري من وحدة النظرية – الممارسة تتولاه فئة من البشر "متخصصة" في صياغة الافكار على نحو مفهومي وفلسفي لكن عملية تكوين المثقفين عملية مريرة وشاقة تكثر فيها التناقضات والطفرات والانتكاسات والبعثرة والانتظام التي لا تلبث ان ترهق الجماهير وتزعزع ولاءها (ولا يغيب عن البال ان الولاء والانضباط في هذه الفترة المبكرة هما الشكلان اللذان تتخذهما مساهمة الجماهير في مجمل الحركة الثقافية واندماجها بها))[١٦١].

وفي نص يعنونه غرامشي بأسم "في سبيل اصلاح فلسفة الجماهير:-

((يستنتج من ذلك بعض الضرورات المعنية لكل حركة ثقافية تريد ان تستبدل الرأي العام والتصورات القديمة المتعلقة بالعالم عامة وهي ان هذه الحركة:-

١) لا تتعب من تكرار حججها (بصورة ادبية متنوعة) : لان التكرار هو انجح وسائل التعليم تأثيراً في العقلية الشعبية، ٢) وتدأب في رفع المستوى الفكري للطبقات الشعبية أوسع فأوسع وذلك كي تعطي شخصية للعنصر الجماهيري الذي لا شكل له (هيولى)* وهذا يعني: ان تعمل على تنشئة (نخبة) من اهل الفكر تنبثق مباشرة من الجمهور وتظل على اتصال به حتى يصيروا له كـ(جبائر الشد)، هذه الضرورة الثاني اذا نفذت احكامها هي التي تغير بالحقيقة ((اللوحة العقائدية)) في عصرها، ثم ان هؤلاء النخبة لا يمكن ان ينشأوا وينموا من دون ان يجعلوا في جماعتهم مراتب للسلطات والكفاءات الفكرية، وهي مراتب قد يكون في قمتها فيلسوف كبير))[١٦٢].

---

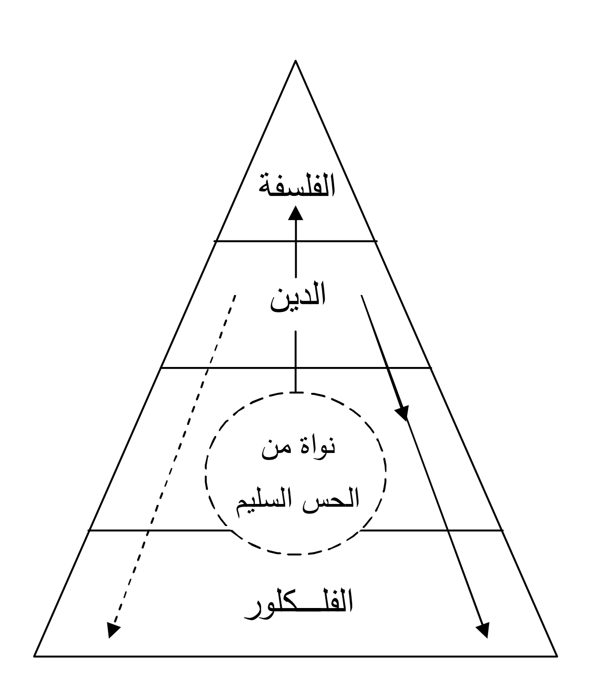
[١٦١] غرامشي (انطونيو)، قضايا المادية التاريخية، ص٢٨.

* من عندنا.

[١٦٢] تاكسيه، ص١٥٣.

ها نحن ننتقل من جمهورية افلاطون الى جمهورية غرامشي، فكلاهما يضعان الفلسفة – والفيلسوف في قمة النسق الفكري، والانطولوجي، والثقافي، لكن شتان بين فيلسوف افلاطون المتعالي، والمجرد، وبين فيلسوف غرامشي، المحايث والمشخص، ترى هل ترانا نكرر طوباوية افلاطون بشخصية المثقف؟

كان الفيلسوف في قمة الهرم عند افلاطون، وهاهو اليوم يقف على قمة الهرم لكن بكيفية جديدة؟



درجات الايديولوجيا عند غرامشي

"نقلاً عن عمار بلحسن"

مصدر مذكور

الفصل الثالث

تاريخ وتصنيف طبقة المثقفين

المبحث الأول

تمفصلات المثقف

تمهيد :-

ها قد وصلنا إلى الجزء الأساسي لرسالتنا، واعني به المثقف، وإشكالياته، بعدما فرشنا الأرضية الفكرية، والفلسفية، والأيديولوجية التي سوف يقف عليها المثقف بعدما تجاوز العوالم التجريدية، والميتافيزيقية (اللاتاريخية)، هذا يعني اننا سوف نشتغل في منطقة الفكر الدنيوي، (التاريخي) الذي يقود بالضرورة إلى علمنة الأرض، وعلمنة الممارسات السلوكية والفكرية والثقافية، هذا ما بالضبط ما قصدناه عندما قلنا علينا الانتقال بالفكر الإنساني من ممارسة الوظيفة الجنائزية الكامنة في لا شعور الذهن البشري، إلى الممارسة النقدية على هذه الصور المتصلة بكل ما هو ميتافيزيقي أو لاهوتي، أو خيالي، مازال هو الذي يوجه الاحياء على الرغم من انه عبارة عن تراكم من خطابات ماضوية، وسلفية، يقودها الاموات هذا ما يجعلنا ننتقل بعد تأسيس القطائع المعرفية في الفصل الاول حيث يتسنى لنا بعد ذلك ان نتحرك فقط في الواقع الدنيوي الذي يؤسسه البشر المرتبطون بعلاقات وممارسات ثقافية ضاربة في القدم. هذه الممارسات هي التي تشكل خطاب الكسل الثقافي (الطبيعي) لدى الطبقات التي لا تستطيع قيادة نفسها الا من خلال رموز قبلية، سابقة على التاريخ، وعلى الذات نفسها، لانها جاهزة، ومكتملة، لا تحتاج إلى كبير عناء يفهم محتواها لانها ببساطة خالية من أي محتوى معرفي فتتحرك بالمضمون الايديولوجي المذهبي، والواحدي، الذي يعتبر هذه الحقائق مطلقة وازلية خارج الزمكان.

ونحن نعرف ان القطع الابستمولوجي لا يتم الا على حساب تفكيك المنظومات الكلية الجاهزة التي تتحول في ظل منطق القطيعة الابستمولوجية إلى فكر نسبي، وتاريخي، وهذا هو بالضبط سيكون عمل ودور المفكرين العضويين الذين يخرجون على هذه التصورات الزائفة، ويؤمنون بتصورات اكثر انسجامية، واقرب إلى المعقولية، النقدية، وهذا بالضبط ما اشار اليه ريجيس دوبريه:-

((يمكن قياس الكسل الثقافي، وكل مثقف يعلم ذلك جيداً بمقياس وتيرة الـ ((يـة)) الـ (sm) التي تحول كل فكر نسبي إلى ارثوذكسي) في خطـاب معين، فهو لا يعمل المدرك الذي يحسم ويعمل بمقولات جاهزة. ولكن الاكتفاء بهذه الملحوظة معناه الروغ عن معرفة السبب في وجود الـ ((يـة)) وما اذا كان بالامكان الا تكون، وليس هناك من نور يمكن انتظاره وكل مفكر يعرف ذلك ويردده ((من الافكار الرشيدة)) ويمكن ان يقرأ تاريخ الفكر الحر، أي الفكر من نعوت وكأنه ((احتجاج طويل على مذهب استقامة الرأي)) اطروحتنا ان تكوين المقولبين هو نفسه مقولب))[١٦٣].

من هنا تبرز ضرورة وجود المثقفين العضويين الذين يندمجون بتصورات طبقاتهم السائدة لا يتعالون عليها، ويندمجون بطبقات تاريخية زائلة أو في طريقها إلى الزوال، هؤلاء المثقفون يسميهم غرامشي مثقفين تقليديين (موظفي الايديولوجيا)، أو كما يسميهم ريزان بـ((كلاب الحراسة)) يقصد كلاب حراسة للقيم السائدة، وللسلطة، وطبقاتهم، واصولهم، هؤلاء هم الذين ينتقدهم غرامشي بعنف وشدة، لانهم يحافظون على استمرار الوظائف الجنائزية على عكس المفكرين العضويين الذين يحاولون تأسيس الوظائف النقدية لمجمل التصورات الدوغمائية والارثوذكسية، هذا ما يجعلنا نفرق بين المثقف التقليدي/العضوي بالمفهوم الغرامشوي، فما هو المعيار الذي يفرق به غرامشي بين الاثنين وايهما اقرب واصلح للمجتمع؟

---

(١٦٣) دوبريه، ص ٣٧١-٣٧٢.

أولاً – الاطار التاريخي لطبقة المثقفين :-

ارتأينا قبل الدخول في البحث في نشأة اشكالية المثقف عند غرامشي، وطبيعة تداخل المفهوم مع كثير من المفاهيم أن نبدأ من المفاهيم السوسيولوجية، وننتهي بالمفاهيم السياسية، كالهيمنة، والمجتمع المدني، والدولة، والايديولوجيا، بالاضافة إلى ان وضع تمهيد تاريخي ومفهومي لمعنى ونشأة المثقف يعطينا فكرة واضحة عن الخلفية السياسية والثقافية الكامنة وراء تطور وظهور وولادة مُصطلح المثقف، وهذا بطبيعة الحال سوف يعطينا الاطار المفاهيمي والابستمولوجي الذي يتحرك فيه غرامشي والبحث فيما اذا كان هناك اختلاف أو ائتلاف مع هذه المفاهيم عند غرامشي، ولاسيما ونحن نعرف ان غرامشي يبتعد قدر الامكان عن كثير من المفاهيم الاكاديمية والتقليدية السائدة آنذاك.

هذا ما يجعلنا نضع مدخلاً تاريخياً، للمثقف، ونبحث في طبيعة تكون المثقفين، والاجابة عن سؤال لطالما يظل يتردد بين ثنايا هذه الرسالة وطروحاتها المتعددة، واعني به، هل يشكل المثقفون طبقة مستقلة عن المجتمع ام انهم طبقة مدمجة تاريخياً بأشكاليات المجتمع المتعددة ؟

لكن السؤال الذي نطرحه الآن هو أ نسأل عن المثقف بطريقة ماهوية (أي ما هو المثقف)، ام نسأل بطريقة وظيفية (كيف هو المثقف)، هذا ما سوف نبحث فيه ...

لقد رأيت ان الدكتور مصطفى مرتضى علي محمود استطاع ان يعرض لوحة تشمل السيرة الذاتية للمثقف، إلى جانب هويته الشخصية التي تحدد عمق انتماءه أو انفصاله عن طبقته، ناهيك عن البحث في اصوله الطبقية، والثقافية المنحدر منها*، حيث يقول بهذا الخصوص:

((من هم المثقفون؟ أ هم طبقة في ذاتهم؟ ام شريحة طبقية؟ هل هم شريحة تنتمي للنخب وهل يمثلون ضمير المجتمع؟ هل يشكلون جماعة أو طبقة متجانسة؟ هل يمثلون موقعاً محدداً في علاقات الانتاج القائمة، لاشك من الصعوبة بمكان تحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين حيث انهم يختلفون في اصولهم الاجتماعية ومصالحهم التي يرغبون تحقيقها وفي اتجاهاتهم السياسية، وبهذا الصدد اختلفت رؤى المثقفين انفسهم وتعددت اتجاهاتهم الفكرية في تشخيص وتحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين، فاتجه فريق

* لهذا السبب اعتمدت عليه كثيراً في هذا الشأن.

من الباحثين إلى تقديم براهين تؤيد الطبيعة الطبقية للمثقفين، بينما اتجه فريق آخر إلى تعريف المثقفين بانهم نخبة اجتماعية متميزة، ويذهب فريق ثالث وهو يمثل الاتجاه الغالب في علم الاجتماع حيث يعتبر المثقفين احدى الفئات الاجتماعية))[(١٦٤)].

هذا من حيث التكوين الطبقي، والاجتماعي، لكن ماذا عن مسألة ظهور الطبقة المثقفة في المجتمع؟ أو يعتبر ظهور المثقفين فجائياً ام هو نتاج تاريخي معين؟ وهل هناك دور لهذه النخب عند ظهورها في المجتمع؟

((يشير جولدنر، إلى ان المثقفين يمثلون احد جناحي الطبقة الجديدة حيث تعد هذه الطبقة فريدة من الزاوية التاريخية، ويشكل المثقفون الاديكاليون العناصر القادرة في هذه الطبقة والتي سوف تلعب الدور القيادي ويعدون مدخل الثورات ومفتاحها في عصرنا الراهن ويؤكد الباحث، ان من يتجاهل ذلك فكأنما ينكر ويتجاهل التاريخ الثوري للقرن العشرين))[(١٦٥)].

اذن هل يعني هذا ان المثقفين يشكلون طبقة اتصال وقيادة بينها وبين المجتمع الذي يمثلها؟ وهل هذا يعني انها طبقة تمثل موقعاً وسطاً وليس طبقة أرستقراطية، متعالية على كل شيء وتستحوذ على كل شيء:

((يؤكد العديد من المفكرين والباحثين على انتماء غالبية المثقفين إلى الطبقة الوسطى وان كانوا قد اطلقوا عليهم مسميات مختلفة، فقد اطلق عليهم مور بيرجرر:* الطبقة المتوسطة المهيمنة، كما اسماهم جاك بيرك ((النخبة المثقفة)) في حين عرفهم "جيمس بيل" النخبة المثقفة البيروقراطية المهيمنة، ويشير "روبرت بريم" إلى ان المثقف الحديث "modern intellectual" اضحى بروليتاري النزعة "proletarianised"، ويشير رايت ميلز متأثراً بفيبر إلى ان المثقف يحتل مكانه في الطبقة المتوسطة الجديدة، ويرى ميلز كما رأى من قبله فيبر، ان الوضع الذي يحتله الفرد في منظومة التدرج داخل المجتمع ينهض وفقاً لعدد من المقومات هي مصدر الدخل وكميته، وقوة الشخص في السيطرة على سلوك الآخرين))[(١٦٦)].

---

(١٦٤) محمود (مصطفى مرتضى)، المثقف والسلطة، ص٣٥-٣٦.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص٣٧.

* عالم اجتماع انكليزي له مساهمات كثيرة في النظرية الاجتماعية المعاصرة.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص٤٢.

اما عالم الاجتماع كارل مانهايم فهو يرى ان طبقة المثقفين لا ينتمون بالضرورة إلى الطبقات:-

((يؤكد كارل مانهايم، ان المثقفين في العالم الحديث لا ينتمون نسبياً إلى الطبقات بسبب انهم يتم تجنيدهم من جانب طبقات اجتماعية مختلفة وبسبب انهم يتلقون تعليمهم في وسط يشجعهم على ان يروا المشكلات الاجتماعية والسياسية من وجهات نظر عديدة فان افكارهم كما يسمي بذلك مانهايم، لا تتحدد من منطلق طبقي كما هو الحال بالنسبة للعمال والملتزمين، ان عد الانتماء الطبقي النسبي فيما يتعلق بالمثقفين قد يمكنهم من ان يصلوا إلى مجموعة من الحلول السلمية من الناحية العملية للمسائل الاجتماعية الملحة وهي الحلول التي لا تعبر عن وجهة نظر طبقية خاصة، ونتيجة لهذه الخصائص يكون في وسع المثقفين كما يرى مانهايم ان تتحقق لديهم نظرة مكتملة وموضوعية لمجتمعهم، وبخاصة عن مختلف جماعات المصالح التي توجد فيه، كما انهم يستطيعون التحرك في استقلال لتحقيق مزيد من المصالح الاجتماعية العامة، وفي نفس السياق يشير الباحث السوري الدكتور برهان غليون، إلى ان قوة الانتلجينيسيا نابعة من انها ليست فئة مستقلة عن الطبقات والاحزاب، والمصالح المتعددة المتعارضة التي تقسم المجتمع وليست مقطوعة الصلات فيما بينها (النخبة المثقفة)، في الوقت نفسه، انها تجسيد لمفصل من مفاصل المجتمع، أو هي في الهيئة الاجتماعية بمكانة الغضروف في الاجسام الذي يمثل مكانة متميزة بين العظم واللحم ويعطي للجسم خواصه في المرونة، التي تعنى هنا سرعة الحركة والانتقال والتغيير في المجتمع وتشكل هذه المفاصل نوعاً من البرازخ التي تكون ملتقى التناقضات والتركيبات المتباينة وتسمح للمجتمع بالتفاعل والتجاوز العضوي لهذه التناقضات، انها الميدان الذي يتيح لجميع المصالح ان تكون مفكرة وان تتصارع وتتجاوز في الوقت نفسه وان تلتقي ليتألف منها الموقف الجمعي العام، فهي لابد ان تكون مرتبطة بالمصالح المتميزة الخاصة والطبقية من جهة، ومستقلة عنها في الوقت نفسه، نتيجة لما يشكله الشأن العام عندها من هم اساسي، فلو كانت طبقة مستقلة لاصبحت مجموعة مصالح مثلها مثل المجموعات الاخرى، ولفقد المجتمع ميدان انعكاس جميع المصالح الجزئية في منظور الكل وفقد الادارة التي تسمح بتداول الافكار والقيم الضرورية لتوحيد هذه المصالح في الوقت نفسه، ولو كانت غير ذات استقلالية فكرية عن هذه الطبقات، أي لو لم يكن تداول الافكار فيما بينها اقوى من تبادل المنافع داخل الطبقة التي تنتمي اليها،

لما امكن لها ان تخرج من جلدها وتصعد المصالح الجزئية في المجتمع وتخرجها من اطار الانغلاق الضيق على نفسها ولهذا فان القضاء على هذه المفاصل الحيوية التي تشكل الروح بالنسبة للبدن الاجتماعي يحرم المجتمع من القدرة عليها، كان وما يزال الهدف الاول للنظم المتسلطة، بما يؤمنه لها من حرمان المجتمع من آلية التوازن الاول والتفاعل وبالتالي وقف الحركية الاجتماعية واغلاق افق أي تغيير، ويؤكد غليون ان دور الانتلجينيا يزداد في المجتمع بقدر ما تكون المصالح الطبقية ضعيفة التبلور سياسياً، والمثقفون هم الذين يقومون في هذه الحالة بالجزء الاكبر من العمل التنظيمي السياسي وهم الذين يقومون بانشاء الاحزاب ويخططون للتغيير))[١٦٧].

اما الباحث السوسيولوجي حليم بركات، يرى ان طبقة المثقفين لا يمكن فصلها عن المجتمع:

((ان المثقفين لا يمكن اعتبارهم جماعة أو فئة، أو طبقة قائمة بذاتها بسبب ان الثقافة التي حصلوا عليها ويعملون على ابداعها، وتفسيرها ونشرها تمنحهم مكانة خاصة متميزة مادياً ومعنوياً فيحتلون موقفاً وسطاً في البنية الطبقية الهرمية ويرتبطون بقوى متصارعة وهم اكثر ميلاً للارتباط بالطبقات الحاكمة والقوى النافذة في المجتمع))[١٦٨].

بعد هذه العرض البسيط والموجز للطبيعة الطبقية والعلائقية، والوظيفية للمثقفين، ارى انه من الضروري الآن بعد هذا العرض ان نرى كيف يمكن تعريف المثقف؟ واي موقع سوف يتخذه المثقف بعد هذا الكرنفال الابستمولوجي، وقطائعه التاريخية، لاسيما هو الآن قد تحول إلى كائن دنيوي، ارضي، الامر الذي يجعل المثقف يتحرك في فضاء علماني، وزمان مدني.

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص٤٤-٤٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص٤٥.

ثانياً:- كيف هو المثقف؟

بمعزل عن القواميس والمعاجم، بمعزل عن الرطانات اللغوية واللفظية، والرسمية بمعزل عن الانسكلوبيديات الساكنة، بمعزل عن الموسوعات العالمية، التي تعمي البصيرة وتبعدنا عن المعنى، هكذا نقرأ وظيفة وتعريف المثقف، لأننا لا يمكننا ان نعرفه بطريقة مجردة، لانه وظيفة قبل ان يكون تعريفاً، هذا ما جعلنا ننأى بعيداً عن الاجواء الاكاديمية لتعريف المثقف. التي قد تبعدنا عن القصد الاساسي لمعنى المثقف.

لكن هذا لا يعني اننا لا نعرف المثقف ونقف على سوسيولوجيا التعاريف عند المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، حتى يقف المطلع على المفهوم الذي نتداوله، ونستعمله جنباً إلى جنب مع تعاريف واستعمالات انطونيو غرامشي بعد هذا العرض المفاهيمي، وكما قلت في اعلاه انني لا اركز جل جهدي على القواميس والمعاجم المختلفة، قدر تركيزي على الاستعمال العلائقي–الوظيفي للمثقف.

ثالثاً:- التعدد المفاهيمي لمفهوم المثقف:-

((في اللغات الاوربية الحديثة نجد عدداً من التعريفات للمثقف، حيث يرى ماكس فيبر: ان المثقف هو الشخص الذي تمكنه صفاته الخاصة من النفاذ إلى منجزات لها قيمة ثقافية كبرى، ويرى بارسونز ان المثقف هو الشخص المتخصص في امور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات اليومية المعتادة، بينما يرى "لويس فوبير" ان المثقف هو المتعلم والمهني، من الطبقة الوسطى الذي يختلف عمن يعمل بالصناعة والتجارة من الطبقة العليا والطبقة الدنيا، بينما يرى ادوارد شيلز ان المثقف هو الشخص المتعلم الذي لديه طموح سياسي اما مباشرة بالسعي لكي يكون حاكما لمجتمعه، أو طموحات غير مباشرة للسعي إلى صياغة ضمير مجتمعه والتأثير على السلطة السياسية في صياغة القرارات الكبرى، ويرى ايضاً ان المثقف هو الذي يستخدم في اتصالاته وتعبيراته رموزاً مجردة عن معظم اعضاء المجتمع وينطلق (Lipeset) من نفس الاساس وان كان قد اضاف في تعريفه بين الوظائف المباينة للمهن الثقافية ويعرف (Lipeset) المثقف قائلاً انني سوف اعرف المثقفين بصورة مستقلة عن انتماءاتهم أو ارتباطاتهم الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية فالمثقفون هم الاشخاص الذين يمكن ان ننظر اليهم مهنياً باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في انتاج الافكار، ويلاحظ في هذا التعريف الذي ساقه (Lipeset) لمفهوم

المثقفين انه يكشف لنا عن العديد من القضايا التي تسهم في صياغة مجموعة من التساؤلات مثل ما هو بالضبط الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع؟ ثم ما هي العلاقة القائمة بين مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع ورؤاهم السياسية؟ وما هي المداخل التاريخية التي قد تكشف عن كثير من هذه القضايا؟

ويقترب من هذا المفهوم والتعريف "بوتومور" في كتابه الصفوة والمجتمع الذي اشار فيه إلى ان المثقفين عبارة عن جماعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة في نقل، ونقد، وابتكار الافكار، وهي عبارة عن الفنانين والفلاسفة والعلماء والمؤلفين والمفكرين والمتخصصين في النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين))(١٦٩).

ولا يفوتنا ان ننوه هنا، ان مصطلح المثقف قد لا يختصر على عمل الفكر، والعمل الذهني، بل انه يتعداه كثيراً:

((حيث شاع استخدام كلمات – المتعلم – والمثقف – والاديب – والعالم – والفنان لتدل على الشيء نفسه تقريباً، وفي اللغات الاوربية الحديثة استخدمت ايضاً كلمات عديدة من صناعته الاساسية هي الفكر والانتاج الثقافي منها المتعلم "Educated" والدارس المتمرس (scholar) والمثقف المطلع (cultured) .

والمثقف النشيط (intellectual) هذه الكلمة الاخيرة هي الاكثر شيوعاً والاقرب للمصطلح العربي، وتختلط في اللغات الاوربية كلمة (intelligensia) و (intellectual) في كثير من الكتابات أو احياناً نرى في كثير من الكتابات العربية هذا الخلط بين الكلمتين: فالأنتلجينسيا مدلول تاريخي – اجتماعي محدد يشير إلى المتعلمين تعليماً عالياً يتألف من (الاطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحافيين والكتاب سواء كانوا مشتغلين بالفكر أو عدمه وسواء كانت لهم اهتمامات عامة خارج مهنتهم وتخصصاتهم أو لم تكن)(١٧٠).

باعتقادي ان هناك فعلاً ثمة خلط (ابستمولوجي) بين [intellectual] و [intelligensia] حيث ان الاول لا يشير فقط إلى النشاط الفكري فقط بل انه يعني ايضاً الخروج على النخبة المتقوقعة على مراكز معارفها المختلفة ذات الاطلاع الواسع، والمجرد عن البعد التاريخي.

---

(١٦٩) المصدر نفسه، ص٢٦-٢٧.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص٢٥.

وهذا عكس الـ (intelligensia) حيث ان ثقافة هذه الشريحة، لا تتقيد بالنظام المعرفي الواحد، ولانها لا تؤمن إلا بالثقافة التقليدية السائدة التي تتألف من نتف معرفية ومن اختصاصات مختلفة، اذن هل يمكننا ان نخلط بين المفهوم والوظيفة؟

لنوضح هذه الاختلافات بالترسيمة التالية حتى تكون واضحة:-

مثقف (intelligensia)*	مفكر (intellectual)
١- معارفة ذهنية مجردة.	١- معارفة "نقد الذهن" المشخص.
٢- ثقافة مركزية.	٢- ثقافة تتحرك على التخوم (خارج المراكز)
٣- مثقف تقليدي.	٣- مفكر (عضوي)
٤- يثبت الثقافة السائدة.	٤- يبشر بثقافة خطيرة على المعرفة الصافية للمجتمع.
٥- ثقافة النخبة.	٥- ثقافة الطبقات الدنيا.
٦- ثقافة للمفكر فيه.	٦- فكر – اللا مفكر فيه...

هكذا نرى اننا امام فروقات جوهرية بين المثقف والمفكر، حيث يبدو المفكر* اعلى مرتبة من المثقف، وهذا بالضبط ما كان يعنيه غرامشي بالمثقف العضوي، فهذه الترجمة غير دقيقة وفقاً للفروقات المبينة في اعلاه، اضف إلى ذلك ان غرامشي كان يذكر دائماً بان كل البشر مثقفون، ولكن ليس كلهم يمارسون وظيفة المثقف، لكن ما هي وظيفة المثقف؟ أ هي وظيفة الانتلجينيسي، المذكورة في اعلاه، ام هي وظيفة الـ(intellectual).

هذا يعني وجود مثقف تقليدي/مفكر عضوي، حيث ان هذا المفكر سوف يكون الامير الحديث عند غرامشي كما سوف نرى لاحقاً.

اذن بهذه الطريقة سوف نبحث في طبيعة المفكر التاريخي، أو المثقف الذي لا يهمه تراكم المعارف الذهنية، قدر ما تهمه الظروف والاحداث، والوقائع السياسية، والايديولوجية التي تقولب المجتمع بانظمة معرفية تكسبها هويات فاعلة..

عندما يتكلم غالي شكري عن الثقافة عند سارتر يقول عنه:-

---

* نقلاً عن كتاب غرامشي وقضايا المجتمع المدني ندوة القاهرة، ١٩٩٩، (مصدر سبق ذكره).

* للمزيد: انظر للباحث (مقال ثقافة النخبة ثقافة التقليديين) النهضة، العدد ٩٩، السنة ٢١، الثلاثاء ٢٤ شباط ٢٠٠٤.

((المفكر الاول الذي مارس نفوذاً طاغياً على الثقافة العربية بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات هو جان بول سارتر، والمفكر التالي له، من حيث دائرة النفوذ والانتشار هو الايطالي غرامشي))(١٧١).

اني اتساءل هنا لماذا ذكر غالي شكري كلمة ((مفكر)) بدلاً من ((مثقف)) عندما تكلم عن سارتر وغرامشي؟

هل كان هذا اعتباطياً؟

ام ان غالي شكري كان يدرك ان هناك فروقات؟

قلنا اننا نود ان نبرز الصورة الاخرى للمثقف، وهي بطبيعة الحال تختلف كثيراً عن الصورة الاولى بتعاريفها، لانها فاقدة للشرط الاساسي واعني به "البراكسيس" حيث ان البراكسيس يعتبر فصل المقال فيما بين المثقف والمفكر من قطع أو اتصال، وعلى هذا التصنيف سوف نعرض الوجه الآخر من لوحة المثقف، في كتابه دفاعاً عن المثقفين يعرف سارتر المثقف البراكسيسي:-

((المثقف انسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه))(١٧٢).

ولا يتوقف سارتر عند هذا الحد فحسب بل انه يجعل من المثقف الضمير الواعي والمعبر عن تمزقات مجتمعه التي لا يمكن ان يغض النظر عنها:-

((المثقف ذلك الانسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العلمية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير) وبين الايديولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية) وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية))(١٧٣).

ويذكر سارتر في نص آخر هذه الوظيفة:-

((المثقف هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لانه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسمح أي مجتمع ان يتذمر ويتشكى

---

(١٧١) شكري (غالي) ندوة الثقافة والمثقف، ص٤٩.

(١٧٢) سارتر (جان بول) دفاعاً عن المثقفين، ص١١.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص٣٣.

من مثقفيه من دون ان يضع نفسه في قفص الاتهام لان مثقفي هذا المجتمع ما هم الامن صنعه ونتاجه))[١٧٤].

وقد استطاع الاستاذ غالي شكري ان يوجز لنا بدقة برنامج المثقف عند سارتر وسوف نعرضه حتى نرى مدى تأثره بغرامشي من جهة، واقترابه من عمل المفكر اكثر من عمل المثقف السابق الذكر:

يقول غالي شكري:

١- العمل ضد الايديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية ونسف اساطيرها الخاصة كمقولات البطل الايجابي وعبادة الشخصية وتأليه البروليتاريا.

٢- توظيف الثروة المعرفية القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وايداع ثقافة جديدة للشعب.

٣- تأهيل اصحاب المعرفة العلمية من التقنيين بتخليهم عن الوعي الشقي.

٤- الحرص الدائم على اعتبار شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة، عناية واقعية يلامسها المثقف في معترك الكفاح الفعلي، أي انها مشروع حياة عملي يظل نسبياً ابداً وناقصاً دائماً طالماً يستهدف مستقبل الانسان.

٥- تجذير العمل العام بايضاح الاهداف البعيدة من وراء الاهداف المباشرة أي تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار ان ذلك هو غاية التاريخ.

٦- ان يجعل نفسه ضد كل سلطة بما في ذلك السلطة السياسية التي تتمثل في الاحزاب الجماهيرية وفي جهاز الطبقة العاملة حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير ولما كانت الغاية تتحدد بالفعل بانها وحدة الوسائل فعلية ان يتفحص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل: ان جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجعة في ما عدا تلك التي تشوه وتزور الغاية المنشودة))[١٧٥].

هكذا نرى ان هذه النقاط تحيلنا إلى جوهر المفكر العضوي عند غرامشي، وعمل أو وظيفة المفكر الملتصق بذهنيات شعبه التي تحس اكثر مما تعرف فتكون في حاجة ماسة لهؤلاء المفكرين، الذين هم ثوريون بالضرورة لثورية افكارهم ضد كل ما هو رجعي، واسطوري، غير متماسك، يقول فريدريك بون في دراسة المثقفين والمجتمع:

---

[١٧٤] المصدر نفسه، ص٣٤.

[١٧٥] ندوة الثقافة والمثقف، مصدر سبق ذكره، ص٥٢.

((المثقف (المفكر) * هو الذي يحاسب مجتمعه حساباً نقدياً، انه رفض دائم انه مرآة شرسة – تساعد على تغييره، وفي هذه الحالة يتحدد المثقف بدوره (النقدي) فعليه ان يساعد مجتمعه – عبر الكتابة أو عبر العقل، ان يعي نفسه وعليه ان يكشف وان يفضح، وان احداً لن يكون بريئاً تحت ضوء الكشف ذاك، وستختلف الاشياء كلها عبر هذا الكشف ذاته، واذا اعتبرنا ان هذا الكشف يسحب تغييراً اجتماعياً حقيقياً فعلينا الاشادة بتدخل المثقفين وقدرتهم الثاقبة، اما اذا كان الامر على العكس من ذلك ولم يتغير شيء فلا يبقى امامنا الا ان نلعن عجزهم وحيث الناس والاشياء، ورذيلة النظام الذي يستعبدهم ويدور على نفسه في ظلام مطبق))(١٧٦).

هناك ملاحظة تبدو شديدة الاهمية وكبيرة الخطورة ساقها فريدريك بون عندما جعل من المثقفين كلاب حراسة السلطة، ويبدو انه في هذه الملاحظة يسند الدور الذي ذكره في اعلاه ليس لهم، والا لما نقدهم بشدة، وانما إلى شريحة اخرى هي المفكرون أي الـ (intelligensia) بدلاً من (intellectuall) * حيث يقول بهذا الشأن:-

((يهدف المثقفون الايديولوجين إلى تبرير وتنقيع اضطهاد الطبقة السائدة للطبقات المسودة، والى تحذير هذه الطبقات كي لا تثور، انهم كلاب حراسة فلقد وضع هؤلاء المثقفون مواهبهم في خدمة النظام القائم، خدمة الطبقة المسيطرة وهم يقبضون اجورهم على هذا الاساس، ادوات قمع واضطهاد، وهم يلعبون في مجال الافكار الدور الذي يلعبه البوليس في مجال القوة الجسدية))(١٧٧)*.

هذا ما يجعل فريدريك يصب نقمته على المثقفين الاكاديميين الذين يعدهم محترفي المهن والكتابة التي تبعدهم عن دورهم الحقيقي:

---

* منا.

(١٧٦) بون (فريدريك)، مجلة المعرفة السورية العدد٢٠٧، مايو (١٩٧٩)، ص٣١.

* يذكر محمد جمال باروت في دراسته عن ياسين الحافظ الفروقات المستعملة عنده بين المصطلحين المذكورين اعلاه، حيث يقول: ((ان الحاجة المستمرة على الوظيفة النقدية لـ"الأنتلجينسيا" يحول مفهومه لـ"المثقف" الى مفهوم "أنتلجنسي" "بمعنى مفكر من عندنا"، ثم يقول الشخصية المفكرة على نحو نقدي)) وهذا هو جوهر أطروحتنا. باروت (محمد جمال)، الثقافة الوطنية، الجزء الثاني، ص٣١٦.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص٣٣.

* يقول تركي علي الربيعو: ((في الكتاب الموسوم بـ(كي لا نستسلم) دعا دوبريه الى موت المثقف وانبعاثه من رماده بهيئة الباحث/العالم المفكر. (المحاكمة والارهاب عقلية التخويف في الخطاب العربي المعاصر).

((لم نستبق الا الكتاب والصحفيين وبعض شرائح المدرسين الجامعيين المحامين ولم نبحث بين هؤلاء عمن يمارس دوراً نقدياً وعمن يكشف ويفضح ويعارض، ان عمل كهذا يتم دون شفقه: تلك هي اللحظة المناسبة لنتذكر ان مثقفي قضية دريفوس (في هذه القضية ولدت لاول مرة في التاريخ كلمة "مثقف" ونشر مانفيستو (بيان) المثقفين في مجلة اورو كانون الثاني ١٨٩٨ احتجاجاً ضد اعدام هذا الضابط الفرنسي، وكان زولاً مثالاً لذلك المثقف))، كانوا ضد الاكاديميين وان ليس تصفه مثقف علاقة بعدد الكتب أو المقالات التي نشرها فردما، ولا بانتشارها كذلك))[١٧٨].

هذه هي تأشيرة الخروج من دوامة ورطانة المثقف النخبوي التي يقيس ثقافته بقياس ما ينشره، وما يكتبه، ليس بفاعلية النقد، أو تأسيس خطاب نقدي في قلب الثقافة السائدة، وهذا ما عناه احسان سركيس الذي يتبع خطى غرامشي في رؤيته الواقع المأساوي وعلاقته بواقع المثقف:

((ان المثقف كأي مواطن لا يتخلى عن رسالته اذا انخرط في غمار السياسة وانما يتخلى عنها عندما يترك ثقافته واخلاقه في غرفة الانتظار أو غرفة حفظ المعاطف وفضلاً عن ذلك فالانسان المثقف لا يعيش على السياسة وحدها، وكل رجل فكر لا بد له من تأمل ما ينتاب المجتمع من تبدل وبخاصة في فترات الانعطاف التاريخية وما تحمله من تبدل في حياة الناس، وان ما يبقى هذه التبدلات ويحبوها معنى ومدى هو ان تاخذ ابعادها واعماقها في عالم الافكار والافعال على مدار الايام والا ظلت مجرد احلام طوباوية، وان صور الحياة في مجتمع متخلف بالغاً ما بلغت محاجتها لابد ان تظل محور كل جهد وابداع كسبيل إلى رفع المستوى العام للافكار والعواطف وللاسهام في بناء ثقافة جديدة أو بالاحرى تطوير ثقافة قائمة لان الثقافة موجودة ابداً قبل كل جديد.

والجديد انما يحتمل هذه الصيغة بما يضيفه اليها أو يسقطه منها. وكون الثقافة ((بنية)) لا تقوم بدونها المجتمعات الحضارية، يجعلها مشدودة إلى البنيات الاساسية وبالتالي ليست هناك ثقافة "حيادية" أو "مجردة" أو عديمة المعنى لانها ابداً الاختيار الاسمى لحيوية ومعنى فترة بكاملها، ولئن كان المثقف ابن بيئة في منطلقه الفكري وسعيه العملي، فمكانه ليس فوق الحومة بل داخلها لان دوره ينتهي وينتهي هو معه عندما يكف عن ان يكون نافعاً أي عندما يتجافى عن الطلب الاجتماعي الذي تطرحه الحياة وعندها

---

[١٧٨] المصدر نفسه، ص٣١.

يتخلى عن دوره وينغمس في ممارسات يومية ويرضى بالواقع الراهن ويفتقد الرؤية والحس النقدي))[١٧٩].

الحس النقدي، والممارسة النقدية، ليس على الواقع فحسب بل حتى على ذهنية المثقفين التي هي الاخرى احياناً تتحول إلى ذهنية تقليدية تحتاج إلى من يعيد النظر بنظام تصوراتها التي تشكل خطابها الثقافي، وهذا ما شخصه احسان سركيس:-

((ان نقد الحالة الراهنة لا يسقط من الحساب المصالحي والعقبات التي يصادفها السعي الصادق لتبديلها، ولكن التردد والاحجام انما يردان إلى كون البنية الاجتماعية والنفسية للمثقفين تضفي على شخصياتهم ما يزين القعود وايثار السلامة وليس غير الالتحام بالجماهير من معدل لهذا الضعف، وبذلك يتجاوز المثقف الهوة القائمة بين طبيعته الحالية وطبيعة دوره الثوري ان كون المثقف وطنياً أو تقدمياً أو اشتراكياً معناه ان يحيط بطبيعة التناقض الرئيسي ((كلحظة حالية)) دون ان يغفل عن التناقضات الثانوية وان يجعل مواقفه منطلقة من مواجهته لهذا التناقض الرئيسي، وان يعرف بالتالي كيف يلتحم بالجماهير الفعلية لا بمفهوم مجرد عنها، بجماهير بلده بما هي عليه لا بما يتصوره عنها))[١٨٠].

يقول غرامشي:- ((خلق ثقافة جديدة لا يعني مجرد قيام كل فرد باكتشافات ((اصلية)) بل يعني ايضاً وبخاصة نشر حقائق اكتشفت من قبل نشراً نقدياً بحيث تصبح هذه الحقائق اجتماعية، اذا جاز القول، وتجعل اسساً لاعمال حيوية وعناصر تنسيق وتنظيم ثقافي واخلاقي، واذا استطاع جمهور من الناس ان يفكر في الواقع الحاضر تفكيراً متماسكاً وموجزاً كان فعله هذا (حدثاً) فلسفياً اكبر اهمية واصالة، من اكتشاف تحرزه ((عبقرية)) فيلسوف لحقيقة تظل ملك زمرة صغيرة من اهل الفكر))[١٨١].

اذن ليس المطلوب من المثقف ان يكتشف لنا اشياء جديدة خارج مجتمعه قدر ما يكشف لنا عن معالجات وطروحات جديدة لمشاكل قديمة، انه يظهر الحقائق على السطح كما هي، ويبدأ بنقدها، وتقويضها، لان اغلب هذه الحقائق تتصارع، وتتناقض في وجدان المجتمع، وفي تناقضها مع كل ما هو جديد، وحديث، لذا نرى غرامشي يشخص هذه

---

[١٧٩] سركيس (احسان) دراسات عربية، العدد ١٢، اكتوبر ١٩٧٣، ص٢٧.

[١٨٠] المصدر نفسه، ص٣٨.

[١٨١] في الترجمة حادثاً، تاكسيه، ص١٥٤.

الازمة بهذه العبارة: ((القديم يحتضر والجديد لا يولد)). انه يعي وطأة وثقل هذه القيم، التي يرى بأن المثقفين هم الذين يؤسسون لكل ما هو جديد لان القديم يحتضر، ويموت فلَمَ لا يولد الجديد من رحم انقاض هذا القديم؟

لكن كيف يولد الجديد اذا لم يسبقه طرق جديدة في التفكير، وعلاقات جديدة مع الاشياء، ومع الحقائق، ومع الافكار، يقول علي حرب:-

((... وذلك يحمل على تغيير العلاقة بالفكر نفسه، من اجل صوغ سياسة فكرية جديدة* ومغايرة، فليست الافكار مجرد مرايا للحقيقة نجلو بها هويات صافية أو ماهيات محضة، بقدر ما هي امكانات للتغيير أو ادوات للتحويل، والممكن الآن على النحو المجدي والمثمر، ليس التمسك العصابي بالافكار أو التعبد للاسماء والصفات، بل اعادة النظر في المفاهيم المتعلقة بالدولة، والعائلة والنقابة، والحزب، وسواها من الاطر المجتمعية، لاعادة ابتكارها وتشغيلها بصورة تتيح استعادة مصداقيتها وممارسة فاعليتها أو راهنيتها))[(١٨٢)].

وقد اشار غرامشي في الامير الحديث إلى مثل هذه الحقائق حيث قال:-

((تستلزم العلاقة النظرية – العملية في الممارسة علاقة جديدة بين المثقفين وبين الجماهير (الواقع)، وحدة جديدة للوعي عبر ممارسة سياسية موحدة))[(١٨٣)].

ان الامير عند غرامشي هو من تتحقق فيه هذه الممارسات كما يؤسس خطابا سياسياً جديداً يتحرك بعيداً عن الاطر التقليدية للتفكير – يقول غرامشي:

((الامير الحديث – الاسطورة – الامير، ان يكون نظاماً لا ان يكون شخصاً حقيقياً، فرداً عينياً، نظام بمعنى عنصر مجتمعي مركب يبتدئ فيه تلاحم الارادة الجمعية وتأكيدها الجزئي في الممارسة))[(١٨٤)].

هنا غرامشي لا يركز على الاشخاص قدر تركيزه على الاستراتيجيات، النظام أي الممارسة (البراكسيس)، التي تحرك المثقفين لتغيير علاقات الآخرين بالواقع والاشياء، لان المجتمع لا يملك القدرة الكافية على تحويل حياته وهذا ما عناه غرامشي عندما قال:-

---

* للمزيد انظر للباحث : مقال المثقف وسياسات الحقيقة، جريدة – بغداد العدد ٩٩، ٢٠ تموز ٢٠٠٣م.

(١٨٢) حرب (علي) سياسة الفكر، أصنام النظرية وأطياف الحرية، ص٢٥-٢٦.

(١٨٣) غرامشي، الامير الحديث، ص١٦٣.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص٣٢.

((ليس المثقف مجرد انعكاس للطبقة، فالطبقة بحاجة لوسيط لتلعب دورها التاريخي، ولا يكفي وجود شروط موضوعية للتحويل الاجتماعي بل يجب ان يتجلى الوعي، وترتفع الارادة، ارادة العمل والتحويل، وهذا الوعي وتلك الارادة لا يصدران الا عن المثقفين، وعندما تخلو الساحة منهم يتعثر التقدم حتى تطلعهم الحياة، وبذلك لا يعود دور المثقفين ثانوياً بل رئيسياً))[١٨٥].

ان يكون دور المثقفين رئيسياً، يعني ان يؤسسوا خطاباً سوسيولوجياً يصف مسيرة الافكار في المجتمع بوصفها متفاعلة مع كينونة هذا المجتمع، وهذا بدوره يؤسس لسوسيولوجيا المثقف* كما وصفها كارل مانهايم:-

((واجب المثقف انه يبحث عن العلاقة بين العمل العقلي (الذهني) المتطور النامي، وبين الفئة الاجتماعية – أي يتحرى أثر العامل الاجتماعي الذي يقوم بدوره الكامل المستقل في اساليب التفكير ونوعيته وبيئته، وذلك بدراسة "الوضعية الاجتماعية" واهداف الممارسة، والعمل الجماعي، ويجب ان لا يكتفي المثقفون بتأسيس الصلة بين الفكر وبين الفئة الاجتماعية – وانما عليهم ان يوضحوا أو يشرحوا تلك الصلة، فهنالك امران اساسيان هما وجود الصلة من جهة وشرح وتبيان تلك الصلة من جهة اخرى، من هنا تقتصر مهمة المثقف على كشف الحقائق وانما تشمل شرحها وتوضيحها وبذلك تصبح الفكرة أو الرأي ترجمة واعية أو غير واعية عن المصالح المختلفة))[١٨٦].

وقد اوضح ذلك كارل مانهايم هذه الجدلية:-

((ان ظهور وتبلور الافكار متأثر إلى حد بعيد بعوامل خارجية ذات طبيعة اجتماعية حيث يتغلغل تأثيرها ليس في اشكال الفكر فحسب بل يتعداه إلى المحتويات والمضامين والبنية، واخيراً فانه يحدد مجال وشدة وعمق خبراتنا وملاحظاتنا ونتيجة لذلك، فحين نفكر فأننا نفكر من وجهة نظر مصالح الجماعة التي ننتمي اليها))[١٨٧].

لكن هل ينطبق ذلك على خطاب المثقف؟

وهل المثقف مجرد انعكاس لطبقته أو الايديولوجية المنحدر منها؟

---

[١٨٥] احسان سركيس، مصدر سابق ذكره، ص٣٨.

* أي علم اجتماع معرفة المثقفين.

[١٨٦] الطاهر (عبد الجليل)، المشكلات الاجتماعية، ص٩-١٠.

[١٨٧] المصدر نفسه، ص١٢.

كيف يرى ذلك مانهايم؟

((انتقد "مانهايم" انخراط المثقفين في المنابزات والمهاترات الحزبية وخشي على مستقبلهم، فنادى بوجوب احتفاظهم بمكاناتهم الاجتماعية كمفسرين، وموضحين لما يعتور حياة الناس من قلق واضطراب وناشدهم بعد كارثة الحرب العالمية الثانية بأن يكونوا فوق المنازعات القائمة على اساس مصلحة شخصية أو حزبية أو مقطعية، وحذرهم من المتاجرة بالمعرفة المشوهة المتحيزة للاصطياد في المياه العكرة، ودعا إلى حيادية العلمية الخلقية للتخلص من التأثر بالعواطف، فاكد على النظرة الموضوعية))[١٨٨].

ويتابع مانهايم نقده للمثقفين المدافعين عن الوضع السائد بسلطوياته وكلياته، بعدما انتقدهم في دفاعهم عن اصولهم الطبقية، والايديولوجية المنقرضة، أو ما في طريقها إلى الزوال، وهذا يعني ان مانهايم ينتقد المثقف (التقليدي) الذي ميزه غرامشي* وانتقده لانه عديم الفاعلية أو غير عضوي يقول مانهايم:-

((انه ليس من مصلحة الفئة المثقفة ان تدافع عن أي وضع قائم من اجل المحافظة على مصالح فئة معينة، أو ان ترد الحملات الآتية من اليمين أو اليسار، ان المعرفة العلمية التي تتمتع بها الفئة المثقفة تخولها الحق في ان تتحمل موقفاً خاصاً في الهرم الاجتماعي أو في البنية الاجتماعية الزاخرة بالحياة من اجل ان تفتح ابواب الحياة الجديدة على مصراعيها، ولعل هذا الموقف الخاص يجعل الفئة المثقفة في حالة معينة تستند إلى الواقع التاريخي للوضعية الحاضرة، وبذلك تزداد القيم الاجتماعية حركة وفعالية، وتتمتع الفئة المثقفة نسبياً من تحررها للانتماء إلى أي طبقة كانت – والنتيجة لا يمكن ان تكون للمثقفين طبقة، ولا يمكن ان تعين لهم مكانات اجتماعية يقيناً راكداً وساكناً في البنية الاجتماعية))[١٨٩].

ثم ينتقد مانهايم جانباً مهماً وخطراً يشكل العصب الحداثي لمشروع المثقف العضوي اذا ما اراد ان يؤسس نهضة موضوعية، وعلمية تبتعد عن الاحكام الذاتية، والانفعالية التي لا تتفق وروح الخطاب الابستمولوجي عند المثقف الذي يحتاج إلى نقد

---

[١٨٨] المصدر نفسه، ص١٣-١٤.

* سوف نبحث هذا الموضوع لاحقاً.

[١٨٩] المصدر نفسه، ص١٢.

الاحكام السائدة والجاهزة لاسيما هي احكام معيارية (قيمية)، ذاتية لا أحكام موضوعية، حيث يقول بهذا الخصوص:-

((فان ادركت الفئة المثقفة تلك العلوم (القيمية)، تمتزج فيها الحقائق امتزاجاً كلياً بالقيم والمعتقدات تشعر بعظم الواجب الملقى على عاتقها في تسليح المواطنين بالطرق العلمية الصحيحة وبمنطق العلوم الاجتماعية، وليس الامر كما يبدو سهلاً وواضحاً، لان الانسان في حياته اليومية يركز بؤرة انتباهه على قيم خاصة من مستوى معين من ضميره – فيترك في الظل المستويات التي تتضارب وتتصادم مع القيم التي تم قبولها اجتماعياً، وفي اغلب الاحيان يتم اختيار بؤرة القيم بعملية انتهازية حيث تصبح القيم والمعتقدات دوافع للقيام بعمل معين فهي إذن الاسباب (الجيدة) وليست الاسباب "الصحيحة"))[١٩٠].

ان الدافع الذي كان كامناً وراء هذه التفرقة أي بين احكام القيمة واحكام الواقع، هو الخلط اللاشعوري بينهما وبشكل اخص عند عوام المجتمع وبسطاءه وعند طبقات الثقافة الشعبية التي هي تحس أي تنفعل، وتتهيج اكثر مما تعرف، أي توصف الواقع الكائن بصورة موضوعية، على اعتبار ان الاحكام القيمية احكام تحجب وتتستر، وتتحيز، وتتعصب، وتقدس كل ما هو خيالي أو لا تاريخي، اما احكام الواقع فهي موضوعية يصفها محمد سبيلاً: بانها ((منتمية للموضوع أي قائمة على الاحكام الوصفية المتعلقة بالظواهر والوقائع كما هي))[١٩١].

في الحقيقة ان هذا التميز الذي حدده وشخصه عالم الاجتماع مانهايم، سوف يقوده إلى صياغة رؤيتين بمصطلحين هما اليوتوبيا، والتوبيا وعلاقة المثقف بهما، هذا الشيء جعل مانهايم يكتب كتاباً كاملاً عن هذه الاشكالية اسمه ((الايديولوجيا اليوتوبيا)).

فما علاقة هذين المصطلحين بعملنا من جهة؟

وهل هناك توافق بينهما وبين المثقف العضوي والمثقف التقليدي عند غرامشي؟ ارتأينا ان نعرض هذه المقدمات السوسيولوجية قبل ان ندخل في تصانيف غرامشي وتعاريفه لطبيعة المثقف العضوي أو التقليدي حتى نفهم الصورة بشكل تكاملي، وهذا كان قصدنا منذ بدء كتابة الرسالة.

---

[١٩٠] المصدر نفسه، ص١٥.

[١٩١] سبيلا (محمد)، الايديولوجيا، ص١٤٨.

ثالثاً:- المثقف بين جدل الايديولوجيا واليوتوبيا؟

من هنا تبدأ الحكاية، هناك على مر الزمان صراع بين من يحاول ان يهدم الوعي السائد بترسباته الميثولوجية، والارتكاسية ليفتح افقاً جديداً للرؤية لم تألفه المجتمعات الانسانية من قبل انه افق "الثورة" على كل ما هو سائد، وتقليدي، ورث، ومهترئ، وقديم، وبالي، وميت، ولا عقلاني، وروتيني، وبين من يحاول ان يحافظ قدر الامكان على هذه النفايات ويسميها ويزينها باسماء اخلاقية، أو قيمية، أو طبقية ... الخ، من هنا يغدو هذا التغيير الحلم، أو الفردوس المفقود الذي لطالما تغنى به المفكرون والفلاسفة منذ قديم الزمان، هذا الحلم يسميه مانهايم بـ(الطوباوية)، فما حكاية هذا المصطلح؟

في كتابه الرائع "مسيرة المجتمع" يتكلم الاستاذ عبد الجليل الطاهر، وهو تلميذ مانهايم، عن هذه المصطلحات:-

((نظر مانهايم إلى مسيرة المجتمعات البشرية وكانها تعاقب بين "الثورة" و"اليوتوبيا"، واعتبر كل حادثة تاريخية انطلاقة جديدة من النظام القائم سماه (Topia) مستمدة ومستوحاة من (اليوتوبيا) (utopia) وفي اطاري كل من (اليوتوبيا) و(الثورة) وحدهما توجد الحياة الحقيقية، حيث يكون النظام القائم شراً رسب من نتيجة انحسار (اليوتوبيات) و(الثورات) وبهذا تكون مسيرة التاريخ انطلاقاً من طوبيا Topia إلى (يوتوبيا utopia) ثم إلى (طوبيا Topia) ثانية ... الخ وبذلك يكون النظام القائم (Topia) محل لانفجار العناصر اليوتوبائية.

تتصف العلاقة بين (اليوتوبيا) والنظام الاجتماعي بانها (ديالكيتكية) جدلية ففي كل عصر من العصور تظهر مجموعة من الافكار والاراء في اطر الفئات الاجتماعية المختلفة، نتيجة للميول والاتجاهات التي لم تتحقق ولم تنجز والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله، فتصبح تلك العناصر العقلية المواد المتفجرة التي تحطم بناء النظام، ففي رحم النظام القائم تتكون وتولد (اليوتوبيات) والتي بدورها تهدم حدود النظام القائم، وتحرره وتجعله متطوراً باتجاه النظام المقبل للمجتمع، ويقول مانهايم ان كل انظمة الفكر تهدف، بصورة رئيسة، إلى الدفاع عن الوضع الراهن وايجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمى (ايديولوجي)، فهي انظمة (ثابتة) و(دفاعية)))[١٩٢].

---

[١٩٢] الطاهر (عبد الجليل)، مسيرة المجتمع، ص٢٨٣.

في فقرة عنوانها قيمة الطوباويات من مختارات غرامشي لتاكسيه:-

((في وسعنا ان نذهب في ذلك إلى القول ان كثيراً من التصورات المثالية وبعض مظاهرها على الاقل، التي تكون طوباوية في عهد الضرورة يمكن ان تصبح حقائق بعد عهد الانتقال، على حين ان الفلسفة البراكسيس كلها يمكن ان تزول عن الوجود في العالم الموحد، لا يمكن الكلام على الروح في مجتمع منقسم إلى فئات دون استنتاج ضروري، وهو ان المقصود بذلك هنا هو روح الكتل الاجتماعية، اما بعد تحقيق وحدة المجتمع فيمكن الكلام على الروح (في اطمئنان)))[١٩٣].

لكن ما هو الدرس الابستمولوجي الذي نستوحيه من جدل اليوتوبيا والطوبيا والايديولوجيا؟ وهل يمكننا ان نقول ان الايديولوجيين عند مانهايم يمثلون المثقفين التقليديين عند غرامشي، والطوباويين المفكرين العضويين عند غرامشي؟ وعملية هدم وتقويض النظام القائم (Topia) تساوي البراكسيس.

اذن ان الدرس الحقيقي الذي نستوحيه من منهايم هو الصراع بين المثقفين الذين يحاولون الابقاء على الوضع القائم بشتى اصنافهم، وهذا هو فعلاً دور المثقفين اللاتاريخيين المتماهين مع مهنهم البيروقراطية، وبين المفكرين العضويين الذين يحاولون ان يعيدوا تأسيس النظام المعرفي للمجتمعات، أي تأسيس معارف منسجمة، لكن هل هذه المعارف تتأسس بدون فاعلية النقد والتقويض للسائد) وهل تبقى تدافع عن الوضع القائم وعن انحدارها الطبقي الزائل الذي في طريقة إلى الزوال كما يقول غرامشي؟ يقول مانهايم:-

((ان النشاط العقلي الذي يمارسه (المثقفون) والذين تكون مصالحهم الفكرية تتطابق مع مصالح الطبقة التي كانت تناضل من اجل التفوق الاجتماعي فهم قد خبروا العالم وعرفوه من نفس التطلع اليوثوبائي، وسيتحرر المثقفون ايضاً من الروابط الاجتماعية حالما تسهم اعظم الطبقات اضطهاداً في المجتمع في تصميم وتخطيط النظام الاجتماعي وسيزداد عدد المثقفين من (غير المرتبطين اجتماعياً) اكثر من الان، وتكثر نسبتهم من كل الطبقات وليس من مجرد اعظم الطبقات في الامتيازات ولكن حين يجد المثقفون

---

(١٩٣) تاكسيه، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٠.

انفسهم في اتفاق مع الوضعية القائمة وتطابق تام معها فانها لا تعرض مشكلة بعد لهم، لانهم يهدفون ايضاً إلى الوصول إلى ماوراء تلك الوضعية الخالية من التوترات))[١٩٤].

بهذا التمهيد الابستمولوجي والنقدي لطوبولوجيا المثقف (مواقع المثقف) الذي يشغلها في خرائط الواقع، والقيم، والافكار، وتأثير دوره الفعال الحقيقي ان وجد داخل شبكات المجتمع، اقول ان هذا التمهيد هو من اجل استيعاب اشكالية المثقف عند غرامشي وتصنيفاته للمثقف إلى تقليدي وعضوي، كما لا تفهم هذه التصنيفات فهماً تقليدياً، لاننا نقوم بقراءة هذه المفاهيم وتأويلها بما ينسجم مع العلوم الاخرى، كالسيوسيولوجيا والعلوم الانسانية، إلى جانب جعل غرامشي معاصراً لنا، ولوقائعنا وخرائطنا السياسية والاجتماعية والايديولوجية التي تحتاج إلى تبديل ...

---

[١٩٤] المصدر نفسه، ص٢٩٥.

رابعاً:- معنى المثقف عند غرامشي:-

((من هو المثقف؟ ان غرامشي لا ينطلق من تعريف المثقف من التصنيفات والمراتب التي تحددها الرؤية الاكاديمية الصرفة، والسيوسيولوجية للمثقفين، والتي تعتمد على معايير التخصص الدقيق والتقنية في التعليم، والمهنة، ووظيفتها التكنوقراطية والبيروقراطية، ومستوى المعيشة، ونمط الاستهلاك واسلوب الحياة، وعلى معايير سياسية، ونظرة ايديولوجية وثقافية في اطار تعدد مستويات الانتساب التي نجدها عند المثقفين، في المجالات المتعددة الاقتصادية والبحث العلمي والتقني والتعليم والسياسة، والايديولوجيا والثقافة، ضمن اطار التقسيم الاجتماعي السائد، غير ان غرامشي في تحديده لمفهوم المثقف نجده يتخطى جدلياً وتاريخياً المفهوم، الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر الأوربي، والذي يتسم بالتمييز بين العمل اليدوي والفكري والذهني، والعمل اليدوي والساعد بتوجيه ضربة قاضية للافكار المسبقة حول المثقفين بوصفهم طبقة وراثية مغلقة، حين قال ان كل البشر مثقفون، مستدركاً في الوقت عينه ولكن ليس لكل البشر وظيفة المثقفين في المجتمع، والحال هذه فهو يعتبر كل انسان يمارس مهنة، وحتى خارج مجال مهنته هو انسان يمارس نوعاً ما من النشاط الثقافي، أي انه فيلسوف فنان، انسان متذوق، يشارك في تصوره عن العالم، لديه خط واع لمسلك اخلاقي، ومن ثم فأنه يسهم في دعم أو تعديل تصور ما عند العالم، أي يثير سبلاً جديدة في التفكير))[١٩٥].

نرى هنا ان غرامشي كعادته في تجاوز الثنائيات ابتداءٍ من الميتافيزيقيا وانتهاءٍ باشكالية المثقف التي تتحرك هي الاخرى بطريقة "براكسيسية". والبراكسيس كما نعلم لا يمكن ان يكسب حضوره في ظل الثنائيات، وهذا ما عمل عليه غرامشي الذي كان يؤكد على الممارسة على حساب النظرية.

((اذن فتحليل غرامشي لمفهوم المثقف مثلما هو تصنيفه للمثقفين ينطلق من مقولة النقض الثوري لكل فراق بين العمل الذهني والفكري، والعمل اليدوي. لان في نظره أي عمل عضلي، حتى في شكله الاكثر ميكانيكية وابتذالاً يوجد قدر ولو بسيط من التأهيل التقني أي فاعلية ذهنية مبدعة))[١٩٦].

وقد شخص الاستاذ غالي شكري ردم هذه الثنائية:

---

[١٩٥] المديني (توفيق)، فكر غرامشي (انترنيت)، ص٧٥.

[١٩٦] المصدر نفسه.

((كان هذا المناضل الايطالي قد انكر في وقت مبكر التفرقة الحادة بين ((اليدوي)) "والذهني" في محاولة توصيف المثقف بانه ذهني، اما العامل فهو يدوي، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي))[١٩٧].

ويقول غرامشي بهذا الخصوص:-

((انه خطأ المنهج الاكثر شيوعاً هو في البحث عن معيار للتمييز فما هو اكثر جوهرية في النشاط الذهني وليس في مجموع نظام الروابط التي تأتي هذه النشاطات الذهنية لتكتشفها في صدر عقدة العلاقات الاجتماعية العامة، وفي أي عمل جسدي وحتى في اكثر الاعمال آلية وانحطاطاً هناك ما هو ادنى من الصفة التقنية، أي حد ادنى من النشاط العقلي الخلاق ولذلك يمكننا القول ان كل الناس مثقفون ولكن لا يمارس كل الناس دور المثقف))[١٩٨].

هكذا نرى ان كل البشر مثقفون لانهم يمارسون التفكير الذهني المجرد الذي يميز المثقف لكنهم لا يمارسون وظيفة المثقف التي قد لا يمارسها حتى المثقفين انفسهم، وهذه الوظيفة الاجتماعية هي معيار التفرقة بين الوظيفة الفكرية والبراكسيس الوظيفي بقول غرامشي:-

((عندما نميز المثقفين عن سواهم لسنا نشير في الحقيقة الا إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة التي تمارسها فئة من المثقفين المحترفين، أي اننا نأخذ بعين الاعتبار الوجهة التي يبذل فيها النشاط المهني المخصوص في البلورة الفكرية أو في الجهد العضلي – العصبي، هذا يعني انه اذا كنا نستطيع التحدث عن مثقفين، فالحديث عن غير مثقفين لا معنى له، ان العلاقة بين جهد البلورة الفكرية الذهنية وبين الجهد العضلي- العصبي ليست بالعلاقة الثابتة، لذا فنحن هنا امام مستويات متفاوتة من النشاط الفكري المخصوص، فليس ثمة من فعالية بشرية لا يدخلها جهد فكري، يستحيل عزل الانسان – الصانع عن الانسان العارف، واخيراً يمارس كل منا فعالية ذهنية معينة خارج نطاق اختصاصه المهني، انه بعبارة اخرى، فيلسوف أو فنان، يساهم في تعزيز رؤية شاملة ما أو في تغييرها، أي في تشجيع انماط تفكير جديدة))[١٩٩].

---

[١٩٧] غالي شكري، مصدر سابق ذكره، ص٥٤.

[١٩٨] المعرفة القوية، ص٣٤.

[١٩٩] غرامشي (انطونيو)، قضايا المادية التاريخية، مصدر سبق ذكره، ص١٣١.

نرى هنا ان غرامشي لا يستطيع ان يحدد تعريفاً محدداً لمفهوم المثقف لانه يرى ان الثقافة هي اعدل الاشياء قسمة بين كافة افراد المجتمع، كما رأينا سابقاً وليست هي حكراً على فئة، أو شريحة معينة يقول بيوتي:-

((انظر إلى ان المظهر اليدوي والمظهر الفكري مشتركان وملازمان بنسب متفاوتة لكل عمل فان تعريف المثقف على اساس ذلك الانقسام لا يمكن ان يساعدنا على ايجاد ما هو خاص، ونوعي، وغير قابل للارجاع إلى أي مقولة اخرى في مقولة المثقف، وسوف يستخدم غرامشي اذن معياراً آخر، فالمثقف سيجري تحديده بالمكانة والوظيفة اللتين يشغلهما في مجمل العلاقات الاجتماعية وعليه ان ما يميز العامل ليس الطابع اليدوي لعمله، وانما كونه في اطار نمط الانتاج الرأسمالي غير مالك لوسائل الانتاج ومنتجاً للقيمة، وبالتالي لفائض القيمة. ونحن نعلم ايضاً ان الرأسمالي يستطيع بالاضافة إلى استغلال العمل ان يمارس مباشرة دور منظم في الانتاج – وهو امر يقتضي كفاءات تقنية وادارية، الخ. لكن ما يميز الرأسمالي من حيث انه رأسمالي ليس الكفاءات الفكرية التي قد تستوجبها وظيفته في علاقات الانتاج، وانما وظيفة ذاتها أي كونه مالكاً لوسائل الانتاج ومحتكراً لفائض القيمة.

بهذا التعريف يخالف غرامشي في آن واحد أولئك الذين يعرفون الفكري نسبة إلى اليدوي، والرأي الشائع الذي يقصر اطلاق ذلك المصطلح على مبدعي الافكار يقول : ((انني اوسع كثيراً مفهوم المثقف ولا احدده بالمفهوم الدارج الذي لا يقيم وزناً الا لكبار المثقفين))[٢٠٠].

هنا نرى ان غرامشي لم يكن معنياً بالمثقفين الكبار أو بالمثقفين النجوم الذين يتصدرون الصحف، والكتب، والمجلات، واللقاءات التلفزيونية بل انه لم يكن معنياً بالمثقفين بشكل عام الذين انفصلوا عن تصورات الطبقات التي تحتاجهم في اعادة تشكيل آرائهم المعرفية، والشعبية، والدينية المختلطة بمعارف اسطورية، وغيبية، وسحرية، هؤلاء الذين يحتاجون المفكر قبل المثقف لان المفكر يحمل امكانية الهدم اما المثقف فهو يحمل امكانية الضم.

يقول غرامشي: ((ان كل فئة اجتماعية، ترى النور في بادئ الامر على ارض وظيفة اساسية في عالم الانتاج الاقتصادي، تخلق عضوياً في نفس الوقت الذي ترى النور

[٢٠٠] بيوتي (جان مارك)، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها وبوعي وظيفتها الخاصة لا في المضمار الاقتصادي فحسب، وانما في المضمار السياسي الاجتماعي[٢٠١].

نرى هنا ان غرامشي مهموم بالطبقة الاجتماعية، وبتصوراتها الذهنية، وبوظيفتها الاجتماعية التي قد تمارسها داخل البنية السائدة من اجل اعادة النظر بتصوراتها:-

((ان تصور طبقة من الطبقات للعالم هو بطبيعة الحال اذن مزيج ملفق مما ينبع مباشرة من وظيفتها في داخل بنية معينة ومما يمنح من معين تجارب ماضية ما عادت تتطابق والوضع الراهن ومما ينجم عن التأثير الايديولوجي الذي تمارسه عليها الطبقات الاجتماعية الاخرى*.

ان وظيفة المثقف هنا هي ان يحقق التجانس لتصور العالم الذي يخص الطبقة التي يرتبط بها عضوياً، إيجاباً يجعل ذلك التصور يطابق الوظيفة الموضوعية لتلك الطبقة في وضع تاريخي محدد، أو سلباً بان يجعله مستقلاً بذاته، مطهراً اياه من كل ما هو اجنبي (غريب) عنه، ليس المثقف اذن انعكاس الطبقة الاجتماعية، انما يلعب دوراً ايجابياً في تحقيق المزيد من تجانس لتصور الطبقة الذي هو بطبيعة الحال مزيج ملفق.

ومن وظائف المثقف ايضاً بان يحمل اعضاء الطبقة التي يرتبط بها عضوياً على وعي وحدة مصالحهم، وان يوجد في داخل هذه الطبقة تصوراً للعالم متجانساً ومستقلاً بذاته))[٢٠٢].

ويكرر غرامشي هذه الوظيفة التي يعتبرها وظيفة الوظائف عند المثقفين بل هي التي تميز بين المثقف الحقيقي من الزائف، حيث يقول غرامشي:

((وواجب المثقفين، من جهة ثانية، ان يوجد ذلك التجانس في الوعي الطبقي بنشرهم* تصور العالم الخاص بتلك الطبقة وبنقدهم الايديولوجيات التي تشوه ذلك الوعي، ليس ثمة من حواجز فاصلة بين وظائف المثقف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين دوره كمحقق تجانس وفي الاغلب يحقق المثقف قدراً اعظم من التجانس في وعي الطبقة

---

[٢٠١] المصدر نفسه، ص١٧.

* ينظر بهذا الخصوص، المثقف بين جدل الايديولوجيا واليوتوبيا.

[٢٠٢] المصدر نفسه، ص٢١.

* سوف نبحث في مسألة نشر ايديولوجيا المثقفين في كافة الوسائل، في موضوع الهيمنة والمجتمع المدني.

التي يرتبط بها عضوياً عن طريق الوظائف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يمارسها))[(٢٠٣)].

هكذا يكون الواقع، والطبقات الاجتماعية واحدة عند غرامشي، واصبحت الثقافة هنا ايضاً ثقافة غير تراتبية، أو استعلائية، أو تتجاوز الآخر المهمش، أو المقصي أو المغيب، انها ببساطة شديدة ثقافة نخبوية مجردة، ويكتب ادوارد سعيد بهذا الخصوص:-

((ان الثقافة كانت دائماً تعني ضمناً التسلسلات الهرمية وذلك لانها عزلت الخاصة عن العامة، الامير عمن اقل تميزاً وهكذا دواليك، وعلاوة على ذلك فقد جعلت بعض الاساليب والانماط الفكرية تطغى على ما عداها، ولكن توجهها كان على الدوام يتمثل بالتحرك إلى تحت من ذروة القوة والتميز كي تنشر وتنشر وتوسع نفسها على اوسع نطاق ممكن*. فالثقافة في شكلها النفعي هي تلك الثقافة التي يتحدث عنها مايثو آرنولد في كتابه المعنون بـ((الثقافة والفوضى)) باعتبارها تثير في اشياعها ممارسة متقدة :-

((ان جهابذة الثقافة هم أولئك الرجال المتحمسون لنشر افضل معلومات وافضل افكار زمانهم، ولتيسير سيادتها ونقلها من هذا الطرف في المجتمع إلى ذاك، وهم أولئك الرجال المجتهدون لتسريب المعرفة من كل ما كان فظاً سقيماً عسيراً عويصاً احترافياً ومناعاً بغية اضفاء مسحة انسانية عليه وجعله مجدياً خارج اطار زمرة المصقولين والمتعلمين* شريطة استقائه من بين افضل معلومات وافكار الزمان، ان السؤال الذي تطرحه هنا حماسة آرنولد للثقافة هو العلاقة بين الثقافة والمجتمع فهو يحاول ان يبرهن على ان المجتمع هو الاساس المادي والفعلي الذي تحاول الثقافة ان توضع هيمنتها عليه من خلال جهابذة الثقافة ولذلك فان العلاقة المثلى بين الثقافة والمجتمع ما هي الا علاقة تطابق يغطي الاول فيها الثاني))[(٢٠٤)].

قد يتبادر إلى الاذهان ان غرامشي ضد استقلالية المثقف لان غرامشي ينظر إلى المثقف بوصفه كائناً ذا علاقات – دنيوية، واصلاحات اجتماعية، لذا يتبادر إلى الكثير ان غرامشي لا يعترف حتى بفردانية المثقف الفكرية وانه ملتصق بطبيعته وبمصلحة

[(٢٠٣)] المصدر نفسه، ص٢٤.

* اشارة إلى نشر الثقافة عبر طريق الايديولوجيا ومؤسسات المجتمع المدني عند غرامشي.

* هذه هي وظيفة المفكر العضوي التي تكون مهمومة بتأسيس معرفة منسجمة واكثر تماسكاً.

[(٢٠٤)] سعيد (ادوارد)، العالم النص، الناقد، ص٨.

مجتمعه، لكن لا توجد مثل هذه الرواية في ادبيات غرامشي، لانه يفكر بالبعد الانساني الذي يعري اكثر من الذي يتستر ويحجب، وهذا ما شخصه بيوتي:-

((ولئن كان المثقفون مرتبطين "عضوياً" بالطبقات الاجتماعية فانهم يشكلون مع ذلك شرائح تتمتع باستقلال ذاتي نسبي حيال الطبقات الاجتماعية فالمثقف ليس عضواً في طبقة بنفس صفة الافراد الآخرين. فهو ليس "متدبقاً" في طبقة اجتماعية، وانما مرتبط بها. فمن اين ينبع هذا الاستقلال الذاتي للمثقف؟

يعود استقلال المثقفين الذاتي، أولاً، إلى نوعية وظائفهم كونهم منظمين ومربين وعلماء ومحققي تجانس الوعي الطبقي على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والطابع الضروري لوظائفهم يؤدي سلفاً إلى نوع من الاستقلال بيد ان الاستقلال الذاتي ينشأ بوجه خاص عن المنظمات التي يعملون في اطارها، فلئن كان المثقفون مشدودين بالمنظمات إلى الطبقات الاجتماعية، من جهة اولى، فان وجود هذه المنظمات بالذات يحدث، من جهة اخرى، فجوة ما بين المثقفين والطبقات الاجتماعية، انها لحقيقة لا تخلو من تناقض ظاهري و لكن هنا ايضاً لا وجود لتبعية ميكانيكية، احادية الجانب))[٢٠٥].

والآن إلى اين وصلنا في هذه التحليلات للطبيعة الطبقية للمثقفين، وعلاقتهم بالمجتمع، وبالمؤسسة الثقافية، وعلاقتهم بالآخرين، هل كان غرامشي ينوي بعد كل هذا إلى ايجاد خطاب براكسيسي يؤسس لولادة الفردانية الفكرية المتحررة من رواسب الماضي وعقده؟ هل كان ينوي تأسيس علاقات صحية انسانية لا مرضية، أو عدائية، يشوبها العنف وتجاوز الآخر؟

ربما كان الفيلسوف اليوناني كورينليوس كاستريادس الوحيد الذي صاغ لنا اجوبة ملائمة لواقعنا وملائمة للخطاب الغرامشوي حيث كتب في فقرة اسماها براكسيس ومشروع في كتابه القيم تأسيس المجتمع تخيلياً:-

((نحن ندعو براكسيس ذلك الفعل الذي يتم التطلع ضمنه إلى الآخر أوالى الآخرين على انهم كائنات مستقلة بذاتها، ويتم اعتبارهم على انهم العامل الجوهري في تطوير استقلالهم، ان السياسة الحقيقية، والتربية الحقيقية، والطب الحقيقي جميعها ان كانت قد وجدت أصلاً تنتمي إلى البراكسيس، داخل البراكسيس ثمة شيء ينبغي فعله، لكن

---

[٢٠٥] بيوتي، مصدر سابق ذكره، ص٣٠-٣١.

هذا الذي ينبغي فعله هو شيء مميز: انه بالتحديد تطوير استقلالية الآخر أو الآخرين، وقد يكون في وسعنا القول ان استقلالية الآخر أو الآخرين، بالنسبة إلى البراكسيس، هي الغاية والوسيلة في آن معاً: فالبراكسيس هو ما يسعى إلى تطوير الاستقلالية بوصفها غاية ويستخدم لهذا الغرض الاستقلالي كوسيلة))[٢٠٦].

والبراكسيس الذي يحققه المفكرون ليس هو عقيدة منزلة، أو منزهة، أو مطلقة، تؤسس للحكم الدوغمائي، أو المعرفة الارثوذكسية، بل على العكس من ذلك، حيث ان مسيرة المفكرين على مدار التاريخ تشهد لنا على ان نضالهم الفكري الذي انصب ضد الذهنيات المتحجرة والمتكلسة التي تبقى بعيدة عن مؤثرات التطور والتغيير، وهذا ما جعلهم يصبون جل نقدهم على نظام الانظمة اللاشعوري المتحكم باعادة وانتاج التصورات القديمة، والمتهرئة، والمنقرضة، بصورة مستمرة، من خلال مجموعة من التصورات الايديولوجية التي تعكس رؤيتهم للحياة وللآخرين. ولطبيعة تأسيس علاقاتهم الاجتماعية، يقول كاستوياديس:-

((ان تأسيس المجتمع هو على الدوام تأسيس لمهارة من دلالات متخيلة اجتماعية يمكننا، بل ينبغي علينا ان نسميها "عالم الدلالات" ذلك ان القول بأن المجتمع يؤسس في كل مرة العالم بوصفه عالمه أو يؤسس عالمه بوصفه العالم يعادل القول بأنه يؤسس عالماً من الدلالات وبأنه يؤسس نفسه فيما هو يؤسس عالم الدلالات الذي فقط بالتلازم معه يوجد عالم ويمكنه ان يوجد بالنسبة إلى المجتمع، ان القطيعة الراديكالية* التغير الذي يمثله انبثاق الاجتماعي التاريخي داخل الطبيعة ما قبل الاجتماعية هو طرح الدلالة وعالم الدلالات يكون المجتمع عالم دلالات ويكون نفسه بالاحالة إلى مثل هذا العالم. وبنمو متلازم فأنه ما من شيء يمكن ان يكون للمجتمع ان لم يكن محالاً إلى عالم الدلالات وكل ما يظهر فانه يندرج حالاً داخل هذا العالم – ولا يمكنه ان يظهر أصلاً الا يكون مندرجاً داخل هذا العالم، ان المجتمع يكون من خلال طرحه الحاجة إلى الدلالة بوصفها شاملة وكلية، ومن خلال طرحه عالم دلالاته بوصفه ما يتيح له تلبيته هذه الحاجة وليس الا بالتلازم مع هذا العالم المؤسس من دلالات، باستمرار يمكننا ان نفكر في السؤال المطروح سابقاً: ما هي ((وحدة)) وما هي ((هوية)) أي هوية مجتمع من المجتمعات وما الذي يبقي

---

[٢٠٦] كاسترياديس، ص١٠٩.

* هذه القطيعة يؤسسها المفكر العضوي ضد المخيال التقليدي (الأرتكاسي).

مجتمعاً متماسكاً؟ ان ما يبقى مجتمعاً متماسكاً هو تماسك عالم دلالاته هو ما يسمح بتصور المجتمع في هويته، بوصفه هذا المجتمع بالذات وليس مجتمعاً آخر، انه خصوصية أو نوعية عالم دلالاته بوصفها تأسيساً لهذه الصهارة من الدلالات المتخيلة الاجتماعية، المنظمة بهذا النحو وليس بنحو آخر))(٢٠٧).

لكن اذا كان المجتمع متماسكاً بنظام من الدلالات المخيالية والتصورات الذهنية التي تجعله ينظم نفسه وفق نسق هذه الانظمة المعرفية كيف يمكن اختراق هذه المنظومة التي يعتبرها كاستريادس دلالات تؤسس الكينونة الاجتماعية وبالتالي لا حياة للفرد خارج نظام هذه الدلالات؟

كيف يمكن للبراكسيس ان يفجر محتوى هذه الدلالات كما يحول تفجيرها إلى ثورة ثقافية؟

واذا ما فكر المفكر العضوي ان يخترق هذا النظام الازلي والمطلق، كيف يمكنه ان يحول المطلق إلى نسبي؟ وهل يمكن ان يتعايش البراكسيس مع المطلق، اليس هذا تناقضاً ؟

((ان الجوهري في البراكسيس (وفي سائر الفعل) انما هو سلبي. نقض أو تصور بالقياس إلى وضعية اخرى قد تكون ممتلئة وممتلكة نظرية شاملة أو معرفة مطلقة بميزان هذا الظاهر يعود إلى اللغة الخاضعة الوفاً مؤلفة من السنين لطريقة في تناول المعضلات تتمثل في محاكمة أو في التفكير في الفعلي بناء على الخيالي. فاذا كنا متأكدين من اننا نوضح مرادنا، واذا لم يكن علينا ان نحسب حساباً للاحكام المسبقة وللافتراضات الثابتة التي تسيطر على الاذهان وحتى الاكثر نقدية منها، فسنقول ببساطة: ان البراكسيس يعتمد على معرفة فعلية (محدودة بالطبع، ومؤقتة بالطبع، مثل كل ما هو فعلي)، وذلك دون ان نشعر بالحاجة إلى ان نضيف: ان البراكسيس بوصفه نشاطاً متبصراً، لا يمكنه بالتأكيد توسل وهم معرفة مطلقة سرابية، ان ما يؤسس البراكسيس ليس قصوراً مؤقتاً في معرفتنا والذي يمكن تجاوزه تدرجياً، ولا هو بدرجة اقل تحويل الافق الراهن في معرفتنا والذي يمكن تجاوزه تدريجياً، ولا هو بدرجة اقل، تحويل الافق الراهن لمعرفتنا إلى مدى مطلق، فالوضوح "النسبي" للبراكسيس ليس شيئاً يلجأ اليه عند الاقتضاء، وليس شيئاً نلجأ اليه لعدم توفر ما هو افضل – ليس فقط لان ما هو "افضل" لا وجود له بل لان وضوح

---

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص٥٠٤.

البراكسيس هو الوجه الآخر لماهيته الايجابية: ان موضوع البراكسيس بالذات هو الجديد. هو الذي لا يختزل إلى مجرد استنساخ متجسد لنسق معقول متشكل بصورة مسبقة، هو بكلمات اخرى الواقعي ذاته وليس ظاهرة مصطنعة ثابتة، محدودة وميتة. هذا الوضوح "النسبي" يتوافق كذلك مع جانب آخر من جوانب البراكسيس جوهري بالقدر ذاته ذلك ان ذات البراكسيس هي على الدوام متغيرة انطلاقاً من التجربة التي انخرطت فيها، تؤثر في هذه الذات بقدر ما تخضع لتأثيرها))[٢٠٨].

هكذا نرى ان هناك جدلية متماسكة ومتفاعلة ومتداخلة بين الذهن السائد أو ما يعرف عند غرامشي بـ(الثقافة الشعبية)، التي تعتنقها المجتمعات التقليدية لانها مصدر معرفتها الوحيدة، يقف امام هذه الثقافة المثقف، فهل ان وقوفه سلبي ام ايجابي وكيف يكون موقفه ايجابياً أي فعالاً، عندما يتسلح بثقافة نقدية، تستمد مقوماتها من فاعلية البراكسيس من اجل تقويض الوعي الخاطئ، والزائف، هذا يعني اننا في الحقيقة نميز بين نمطين من المثقفين عند غرامشي، النمط الذي ينفصل عن ثقافة الواقع السائدة بشتى صورها وانواعها، لانه مهموم ومتماهي مع ثقافة طبقته الزائلة أو القديمة، أو من في طريقها إلى الزوال، وهذا المثقف يسميه غرامشي بـ(المثقف التقليدي)، ويقف بالضد منه ((المثقف العضوي)) الذي اسميناه بـ((المفكر العضوي)). لاختلاف جوهر وظيفته عن المثقف العضوي.

اذن بعد ان فرشنا الارض التي يقف عليها المفكر العضوي حيث ان عمله يتوقف على هذه الارض، واعني بالثورات المعرفية والقطائع الابستمولوجية، التي احدثها غرامشي مع كروتشة (في نقد العقل التاريخي)، مع كانط، وديكارت، وبرغسون في تقويض اسس نظرية المعرفة التقليدية (نقد العقل الميتافيزيقي)، مروراً إلى تقويض النظرية المجردة للانسان وهي تحصيل حاصل لنقد العقل التاريخي، والميتافيزيقي حيث تتم ولادة الانثروبولوجيا المشخصة بعدما كانت مجردة (نقد العقل الانثروبولوجي) هذه القطائع الابستمولوجية اوصلتنا إلى ابستيمة (نظام الفكر السائد)، التي سوف يتحرك بها المفكر العضوي، فهو لا يتعامل مع مفاهيم مطلقة (عقل تاريخي) ولا يتعامل مع افكار ذاتية، مركزية، لانها ممزوجة بأرث ملهوت، وخيالي، (نقد مركزية الذات/والانسان). ولا يتعامل مع الانسان بوصفه كائناً مجرداً ومستقلاً عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية (نقد العقل

---

[٢٠٨] المصدر نفسه، ص٥٠٦.

الانثروبولوجي) اذن ماذا يبقى للمثقف، تبقى الارض التي يقف عليها لانه يفكر من قدميه لا من رأسه، بمعنى انه يفكر من الموقع الذي يشغله والذي يتمركز فيه، وهذا يقودنا إلى تأسيس ما يعرف بـ(النقد الدنيوي)، والذي ينقسم إلى قسمين عند غرامشي تصنيف المثقف إلى عضوي وتقليدي، والى نقد العقل السياسي: المجتمع المدني الذي سوف يكون تحصيل حاصل لوظيفة المثقف العضوي، وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً في المبحث القادم.

وبعد هل يمكننا ان نجد مثل هذا المفكر في واقع ثقافتنا الراهنة؟

لاسيما ونحن نرى ان المثقف عندنا يمثل طبقته الايديولوجية، والقومية، والدينية، والشوفينية، فيكون كلب حراسة لهذه القيم اللاتاريخية عبر مسيرته التاريخية.

وقد استطاع الباحث السوري ابراهيم محمود[٢٠٩] ان يرسم لنا صور وتجليات المثقف من خلال تقلبه بين الطائفة، والطبقة، والحزب، والمصالح الفئوية والاقليمية، كل هذه الانتمأات التقليدية يوضحها ابراهيم محمود من خلال المخطط التالي.

نوع المثقف	ينتمي الى	صفاته	ملاحظات اساسية
مذهبي	بيئة دينية متزمتة.	يعبر عن الحدود الضيقة لمذهبه.	متعصب لمذهبه يصعب تغييره.
طائفي	بيئة طائفية مغلقة.	يرى في الطائفية قلب العالم.	متحمس لطائفته. اكثر تزمتاً من المذهبي.
قومي	وضع اقوامي ساخن.	يعتبر قومه سادة الحضارة والعالم.	شوفيني ماخوذ بالقومية في كل شي.
انساني	مجتمع ديني. طائفي طبقي.	ينادي بوحدة الاديان والطبقات.	الاخوة الانسانية فوق كل صراع اجتماعي.
كوني	وضع اجتماعي متقدم	يلغي كل الحدود القومية والطبقية.	مدافع حميم بلا هوادة عن كونية مجردة.
اقطاعي	بيئة اقطاعية.	يرى في الاقطاعية قمة التطور البشري.	يعبر عن مصالح الاقطاع. ضيق الافق.
برجوازي	بيئة برجوازية.	يعتبر البرجوازية قمة التطور البشري.	يعبر عن مصالح البرجوازية. واسع الافق.
حربائي	كل البيئات.	ينتهز الفرص. ليكسب مادياً ومعنوياً.	دوغمائي، متقلب، لا يدوم.
حر	مجتمع حضري.	يعبر عن حرية الانسان في عموميتها.	ليس لديه استعداد لاستيعاب جوهر الحرية التاريخي والاجتماعي والسياسي الطبقي.
طبقي	كل المجتمعات الطبقية.	يعبر عن حرية الانسان الحقيقية.	لديه تصور واضح عن جوهر الحرية الطبقي.

[٢٠٩] محمود (ابراهيم)، الخطاب الاشكالي للمثقف العربي، مصدر سبق ذكره، ص٨٠.

خامساً: تصنيف المثقفين عند غرامشي :-

أولاً - المثقف التقليدي :-

يقول عمار بلحسن ((ان افكار غرامشي حول المثقفين تعتبر ربما المساهمة الوحيدة التي يعترف بها الجميع، من اليمين إلى اليسار وبدون استثناء، ان الكفاءة التحليلية التي وظفها المنظر الايطالي في تحليل ميدان المثقفين، وفي السجون الفاشية لموسوليني والصفاء الذهني والنصاعة الفكرية التي نسق بها افكاره ... تجعله المفكر السوسيولوجي بامتياز للبنية السياسية والايديولوجية، حيث ارتبطت اعادة التفكير هذه عند غرامشي بجملة من القضايا النظرية والتطبيقية التي طرحها صراع الطبقات سياسياً وايديولوجياً، ذلك ان دراسة غرامشي للايديولوجيا لا تنفصل منهجياً عن مشكلة المثقفين ففهمها وتحليلها يستلزم فضلاً عن تحليل بنية الطبقات الاجتماعية معرفة بتوزيع المثقفين بشتى اصنافهم، ومعرفة بتكوينهم وروابطهم العضوية المتباينة مع الطبقات الاجتماعية، ان اللحظات التي تمر بها الطبقات والفئات الاجتماعية في مرحلة اكتسابها الوعي السياسي – الايديولوجي الخاص بشخصيتها التاريخية، متطهرة بذلك من عناصر الوعي الحرفي الاقتصادي ومركبة اوضاعها العيانية الراهنة والملموسة في نسق نظري يشمل الدرجات الاربع للايديولوجيا الفلسفة، الدين، الحس المشترك، الفلكلور تلك اللحظات تتجوهر مع ممارسة المثقفين لاشكال التبليغ الفكري والتوصيل الايديولوجي))[٢١٠].

هكذا نرى ان مركز المثقف يقع وسط الدرجات الاربع للايديولوجيا، وللثقافة الشعبية، لكن هل هذا يعني ان هناك ممارسة نقدية لهذا الموروث يمارسه كل مثقف؟

وهل ان المثقف التقليدي له دور في اعادة تشكيل خرائط الذهن هذه؟

وهل ان المثقف التقليدي هو ما يحتاجه المجتمع؟

هل يعتبرون طبقة متصلة تاريخياً ام منفصلة؟

مثل هذه الأسئلة تجعلنا نعرف ونحدد طبيعة المثقف التقليدي وعلاقته بالمجتمع حتى يتكون الجواب عن هذه الأسئلة لانها تكشف وظيفة المثقف التقليدي وان كان غرامشي لا يضع تعاريف نهائية وواضحة لمفاهيمه وبشكل اخص لا يضع مفهومي المثقف العضوي/التقليدي:

---

[٢١٠] بلجسن مصدر سابق ذكره، ص٣٤.

يقول بيوتي:-

((لا يحدد غرامشي ابداً تحديداً واضحاً ونهائياً معنى مفهوم المثقف التقليدي وحدوده بيد انه يعلق اهمية كبيرة على التمييز بين المثقف العضوي والتقليدي يقول:

تبقى النقطة المركزية في المشكلة هي التمييز بين المثقفين بوصفهم زمرة عضوية في كل فئة اجتماعية اساسية وبين المثقفين بوصفهم زمرة تقليدية، وهو تمييز تتولد عنه سلسلة كاملة من المشكلات والابحاث النظرية الممكنة))، ويقول ايضاً ان تكوين المثقفين التقليديين هو المشكلة التاريخية الاكثر اثارة للاهتمام))[٢١١].

ان المشكلة الاساسية التي يطرحها غرامشي هنا فيما يتعلق بمفهوم المثقف التقليدي، هي استمراريتهم التاريخية على الرغم من انقطاع ادوارهم ووظائفهم العضوية وزوال اوضاعهم الاقتصادية والانتاجية؟

يقول غرامشي:-

((في اللحظة التي عامت فيها على سطح التاريخ آتية من البنية الاقتصادية السابقة التي تعبر عن واحد من تطوراتها، قد وجدت، على الاقل في التاريخ كما دارت عجلته حتى ذلك اليوم، زمر من المثقفين كانوا موجودين قبلها وكانوا يظهرون، فضلاً عن ذلك بمظهر ممثلي استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع حتى نتيجة اعقد التغيرات واكثرها جذرية في الاشكال الاجتماعية والسياسية))[٢١٢].

يعلق بيوتي على هذا النص:-

((هكذا وجدنا البرجوازية، التي رأت النور عن طريق المركنتيلة ونمت وترعرعت في مسام المجتمع الاقطاعي، تدمر شيئاً فشيئاً-بكيفيات تختلف بحسب الشروط العينية لمختلف الاقطار-البنية الاقطاعية وتؤسس تدريجياً نمط الانتاج الرأسمالي، والحال ان البرجوازية، في عملية الهدم والبناء هذه وجدت امامها، علاوة على طبقة الارستقراطينية، رجال الكهنوت الذين يطرحون انفسهم ايديولوجياً على انهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية وممثلون لاستمرارية تاريخية تعود في اصلها إلى المسيح بيد ان رجال الكهنوت، بالرغم من ادعاءاتهم الايديولوجية بالشمولية ليسوا مستقلين عن الطبقات

---

[٢١١] المصدر نفسه، ص٣٨.

[٢١٢] المصدر نفسه، ص٤٠.

الاجتماعية فهم المثقفون العضويون لأرستقراطية الأرض*. وقد مارسوا على امتداد العصر الوسيط، ولصالح تلك الارستقراطية الوظيفة الهيمنية في المجتمع المدني بسيطرتهم على وسائل التربية والبحث والنشر، ولقد كانوا يقاسمون ايضاً تلك الارستقراطية ممارسة الملكية الاقطاعية وامتيازات الدولة المرتبطة بها، ثم ان تلك السلطة الهيمنية المقرونة بسلطة اقتصادية ادت مع ترسيخ دعائم السلطة الملكية وتكوين بسالة الثوب إلى صراعات بين سلطان الملوك ورجال الدين، تلك الصراعات التي مزقت العصر الوسيط شر تمزيق على امتداد حقب طويلة، هكذا كان تعريف رجال الدين لانفسهم على انهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية يخفي اصلاً طبقياً (فقد كانوا على امتداد العصر الوسيط المثقفين العضويين لارستقراطية الارض).

وموقفاً طبقياً سيختلف بحسب الحقب التاريخية (سيكون لهم ابان العصر الوسيط موقع طبقي ارستقراطي، لكنهم سيختارون تدريجياً بعد اجتيازهم ازمات حادة كثيرة، إلى مواقع الطبقة السائدة*، الجديدة البرجوازية واذا كان ذلك التعريف للذات زائفاً فأنه لا يخلو من قيمة سياسية، فهو يعطي رجال الدين شعوراً بتضامن فئوي وتلاحماً كبيراً، وهو يجرهم إلى حبو انفسهم بمنظمات مستقلة عن الطبقات السائدة، ويبرر ويسمح من خلال الاستقلال الذاتي لمنظماته – بالدفاع عن مصالحهم الفئوية تجاه الطبقات السائدة ويجرهم هذا الدفاع احياناً إلى الوقوف موقف المعارضة العنيفة من بعض قرارات تلك الطبقات، وهو يفيد اخيراً في تضليل الطبقات التي يمارسون عليها هيمنتهم اذ يموه المواقع الطبقية التي يذودون عنها، يقول غرامشي:

((ان واحدة من اهم السمات المميزة لكل فئة تسعى إلى الوصول إلى السلطة هي النضال الذي تخوضه لكي تتمثل وتستوعب ((ايديولوجيا)) المثقفين التقليديين، وهذان التمثل والاستيعاب يتمان بسرعة وفعالية اكبر اذا قامت الفئة المشار اليها باجراء مزيد من التغيير في صفوف مثقفيها العضويين))[٢١٣].

---

* أرستقراطية الارض يعني الولاء لطبقة معينة، وهذا يعني لا توجد وظيفة نقدية للارض، كما هو موجود عند المثقف العضوي. (هذا منا).

* يقول ماركس بان افكار الطبقة السائدة هي افكار الطبقة المسيطرة ؟

[٢١٣] المصدر نفسه، ص٤٠–٤١.

هكذا نرى ان هناك علاقة بين المثقفين التقليديين – وبين السلطة التي تحاول ضم هؤلاء ايديولوجياً ووظيفياً، ومن الطبيعي ان يحدث ذلك لان التركيبة الذهنية، والطبقية، والاجتماعية تؤهل هذه الطبقة لان تذوب مع السلطة، والا لماذا لم يجعل غرامشي المثقفين العضويين يقومون بهذا الدور؟

لانهم مختلفون من حيث التركيب الذهني، والوظيفي، والعلائقي، اذن ان مشكلة المثقفين التقليديين تكمن في انحلال ذهنيتهم التاريخية، لكن يتم توظيف هذا الانحلال ايديولوجياً من خلال بقاء اتصالهم بالطبقات الاجتماعية حتى تقوم نفسها وتعيد استمرارها التاريخي، يقول عمار بلحسن:

((هؤلاء المثقفون الذين يقدمون انفسهم ويصورون ذواتهم على انهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية ويؤكدون في خطاباتهم وتصوراتهم على كونهم "استمرارية تاريخية" لعصور الفلسفة الذهبية ورجالها كسقراط، وافلاطون، وتواصلاً خالداً ودائماً للسيد المسيح والنبي محمد* ... فوق التاريخ وقوانين التطور الاجتماعي هؤلاء يسميهم غرامشي "مثقفين تقليديين" ولكن ما هي المعايير المحددة لهم؟

وما هي خصائصهم الاجتماعية؟

انطلاقاً من عمليات تكوينهم ونشأتهم عبر التاريخ والطبقات الاجتماعية التي ولدوا معها وطبيعة الروابط التي شدتهم اليها والازمات التي شهدتها "الكتلة التاريخية" لمجتمعهم يقوم غرامشي بتكوين عناصر التعريف الخاصة بالمثقفين التقليديين، الخصيصة الاولى هي انهم: كانوا مثقفين عضويين لطبقات اجتماعية سابقة سادت في زمن معين وفي مجتمع معين، وداخل نمط انتاج معين كذلك، فذهبت ريحها، وانجلت انظمتها، وظلوا شاهدين على مجدها وتراثها الثقافي والروحي واحتفظوا باستمراريتهم التاريخية، الخصيصة الثانية تؤكد ان المثقفين التقليديين يرتبطون داخل المجتمع الراهن بطبقة زائلة أو في طريقها إلى الموت رغم وجودها فهي لا تعتبر طبقة اجتماعية اساسية؟! بل طبقة ثانوية، ان المثقفين التقليديين هم ذلك الحطام الثقافي الاجتماعي الذي بقي من انفجارات تاريخية

* تبرز هذه الطبقة في كتابات زكي الآرسوزي، في فلسفته المدرحية، والرحمانية التي يؤسس فيها فكرة القومية العربية، على اسس افلاطونية، غنوصيته، وايضاً كتابات ميشيل عفلق مؤسس فكرة "البعث"، حيث يوظف سيرة الرسول، وفكرة الدين، والقيم العربية، لفكرة البعث؟

سابقة وماضية، لا يبدو هنا رجال الدين الاكليريوس والفقهاء مثالاً لاستمرارية المثقف التقليدي.

اما الخصيصة الثالثة تعني ان مجموع المثقفين ينتجون أيديولوجياً تصورهم على انهم مستقلون وممثلون لعصور تاريخية خالدة ولتراث روحي ثقافي فو – تاريخي* وتعطيهم بذلك الوهم الأيديولوجي القائل بعدم ارتباطهم بأي طبقة عن طريق حجبها لاصولهم الاجتماعية الطبقية، وسترها لمواقعهم السياسية –الفكرية– فهذه الايديولوجيا تمارس عليهم فعالية سياسية تتجلى في اعطائهم التضامن والتماسك الفئوي ودفعهم لتكوين وتأسيس تنظيمات مستقلة ومنفصلة عن الطبقات السائدة والهاب مشاعر الوحدة داخلهم وتأجيج ادارة الدفاع عن مصالحهم الفئوية واستقلاليتهم الفكرية الاجتماعية.

هذه الاستقلالية التي تتدعم وتتكرس بمعادلة وطريقة طردية مع السمات العضوية والتقدمية للطبقة الاجتماعية الصاعدة، فكلما كانت الطبقة الاساسية ضعيفة البناء، هشة التشكل، ولا تملك "الاسمنت" الايديولوجي الذي يشد افرادها قد عمت استقلالية وتنظيم المثقفين التقليدين* والعكس صحيح، ففي فترات النهضة الايديولوجية السياسية لطبقة صاعدة تاريخياً، وعبر لحظات ازمة "الكتلة التاريخية" الماضية وانحلال بنياتها، يبدأ شمل المثقفين التقليديين في التفرق ذلك انهم يبقون "قصب السبق" في حركة الصراع الايديولوجي والسياسي بين الطبقات، فكل واحدة تريد ان تحتلهم، وتطمع لاندماجهم في صفوفها وكسبهم إلى جانبها ومشروعها الاجتماعي عن طريق تحويلهم تدريجياً سواء على طريق المناصب والمراكز المادية أو عن طريق الاحتلال الايديولوجي الذي يقوم به مثقفوها العضويون))[٢١٤].

هكذا نرى ان طبقة المثقفين التقليديين مهمومة بامجادها، وماضيها ورجالها، وطبقتها، ووظائفها، اكثر من اهتمامها باعادة تشكيل تصورات العالم، انهم ببساطة شديدة عبيد الطبقات الصاعدة والحاكمة، يقول غرامشي عن هؤلاء التقليديين:–

* هذا منا يعني – خارج وفوق التاريخ.

* هل نعتبر محاولة عودة رجال البعث للسلطة، ورجال الطبقات الخادمة للسلطة والمستفادة منها تمثل عودة للثقافة وللمثقفين التقليديين الذين يودون البقاء الابدي في مراكزهم؟!

[٢١٤] بلجسن، مصدر سابق ذكره، ص٤٣–٤٤–٤٥.

((كل طبقة اجتماعية "اساسية" أي الطبقة أو الطبقات الاجتماعية "الاساسية" هي القادرة تاريخياً على الاستيلاء على السلطة وقيادة الطبقات الاخرى، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للبرجوازية والبروليتاريا في المجتمعات الصناعية)). ولدت تاريخياً في صلب التكوين الاجتماعي السابق كتعبير عن طور من اطواره قد وجدت – ولا نزال نجد حتى الآن – فئات من المثقفين اقدم منها تبدو كأنها تمثل استمرارية تاريخية غير متقطعة بالرغم من التغيرات المعقدة والجذرية التي طرأت على انماط الحياة الاجتماعية والسياسية، والاكليريوس افضل مثال على هذا النوع من المثقفين، وهم الذين احتكروا بعض الخدمات الهامة – كالايديولوجية الدينية والفلسفة والعلم والتربية والتعليم والاخلاق وما شابه طوال فترة زمنية مريرة تشكل حقبة تاريخية قائمة بذاتها تتميز فيما تتميز بهذا الاحتكار بالذات، ويمكن اعتبار الاكليريوس فئة من المثقفين ترتبط عضوياً بارستقراطية الارض، وكانت مساوية لهذه الارستقراطية قانونياً تشاطرها ممارسة حق الملكية الاقطاعية على الارض وما ينجم عن ذلك من امتيازات حكومية لكن الاكليريوس لم يحافظ على احتكاره للبناء الفوقي للمجتمع الا عبر صراعات حادة وضمن حدود معينة لذا نشهد ولادة فئات متنوعة اخرى (ينبغي دراستها والتعمق بها عينياً) شجعها وحفزها تنامي السلطة المركزية للنظام الملكي إلى حد بلوغه الحكم الاستبدادي المطلق. هكذا تكونت ارستقراطية الثوب بامتيازاتها وطبقة الاداريين التابعة لها، ومنشأ العلماء والمنظرون والفلاسفة))[٢١٥].

يربط غرامشي، ربطاً معرفياً – تاريخياً، في مسألة استمرارية هذه الطبقة الغير المنقطعة عن الاتصال، حيث انه يعتبرها كالفلسفة المثالية التي تؤسس فلسفتها على اسبقية الوعي، على الكينونة، وبالتالي يبقى الوعي متصلاً غير منفصل يقول غرامشي:-

((ومثلما تبقى هذه الفئات المتنوعة من المثقفين التقليديين في استمراريتها التاريخية غير المتقطعة "وكفاءاتها" وتستشعر بالعصبية التي تشد بعضها إلى بعض كذلك ترى نفسها فئة قائمة بذاتها ومستقلة عن الطبقة الاجتماعية الحاكمة، وتترتب على نظرة هذه الفئات لذاتها نتائج ايديولوجية وسياسية بالغة الاهمية يمكن ربط كل الفلسفة المثالية بهذا الموقع المزعوم الذي يمثله المثقفون كفئة اجتماعية، فتقرن المثالية على انها تعبير عن

[٢١٥] غرامشي، قضايا المادية التاريخية، ص١٢٨-١٢٩.

هذه الطوباوية الاجتماعية التي يرى المثقفون انفسهم من خلالها فئة قائمة بذاتها "ومستقلة" تتسم بمياسمها الخاصة))[٢١٦]* .

يقول بيوتي:-

((يستخدم غرامشي هنا مفهوم المثقف التقليدي للاشارة إلى الفلاسفة المثاليين فهم يطرحون انفسهم على اساس انهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية وممثلو لأستمرارية تاريخية ترجع اصلها إلى افلاطون، وكروتشه وهو الممثل النموذجي لهذه الفئة من المثقفين))[٢١٧].

لكن السؤال الذي نود طرحه الا يمارس المثقف التقليدي الدور العضوي للطبقات الصاعدة التي يعمل على مؤازرتها، واستمرارها، بعد تخليه عن استمرار طبقته تاريخياً؟

يقول بلجسن:-

((يصبح المثقف التقليدي "عضوياً" لطبقة اجتماعية صاعدة عن طريق تخليه عن "أمجاد وأوهام" طبقته الماضية أو عن طريق تبنيه لبرنامجها السياسي – الفكري أو وفائه لانحداره منها وانطلاقه من رؤيتها للعالم، ونضاله في سبيل تحررها من المصاعب والحواجز التي تقف في طريق حصولها على الوعي المنسجم المعقلن، وتكوين شخصية تاريخية خاصة بها))[٢١٨].

اذن يمكننا ان نرى عضوية المثقف التقليدي الا انها ليست ابستمولوجية ((أي معرفة علمية/نقدية)). وانما هي عضوية مؤدلجة، تمارس الهيمنة، والنشر، والتبرير من اجل مصلحتها أولاً ومصلحة الطبقة الصاعدة التي انخرطت فيها، بعدما انقرضت الشروط الاقتصادية، والانتاجية الاولى التي تشكلت في ظلها، وهذا بالضبط ما جعل بيوتي يطرح هذا الاشكال بصيغة سؤال على الفكر الماركسي برؤية غرامشية:-

((اذا كان ذلك المفهوم يتيح لنا ان نفهم فهماً افضل السيرورة الثورية، فأنه أيضاً مؤشر على مشكلة لم يحلها بعد الفكر الماركسي تمام الحل، اذ كيف نفسر "بقاء" المثقفين بعد الزوال التام للطبقات الاجتماعية التي كانت بمثابة ركائز لهم؟ كيف نفسر ان

---

[٢١٦] المصدر نفسه، ص١٣٠.

* ينظر: الفصل الاول.

[٢١٧] بيوتي، المصدر سابق ذكره، ص٤٧.

[٢١٨] بلجسن، مصدر سابق ذكره، ص٤٥.

الاكلريوس بقي على قيد الحياة بعد زوال طبقة الارستقراطيين زوالاً تاماً؟ كيف نفسر ذلك الاستقلال الذاتي التاريخي الكبير للمثقفين عن البنى الاقتصادية والسياسية؟[٢١٩].

ان الامر لا يقف عند الاستمرار التاريخي بل يتعداه بكثير، لأن هناك ما هو اخطر من ذلك، وهو ان هؤلاء ((أي طبقة المثقفين التقليديين)) بامكانهم ان يكونوا ويكوّنوا دولة هم رؤساؤها واسيادها بعدما خرقوا الطبقة الحاكمة، على اعتبار ان اغلب هذه الطبقات تود استمرار نوعها التقليدي، يقول غرامشي:-

((ان العديد من المثقفين (التقليديين) صاروا يفكرون انهم هم انفسهم الدولة وهذا الاعتقاد كانت له، بحكم كبر حجم تلك الزمرة، نتائج هامة احياناً، وأوجد تعقيدات مزعجة في الفئة الاقتصادية الاساسية التي هي فعلاً الدولة، حين تكون الدولة موجهة من قبل مثقفين تقليديين* فان هذا الميل إلى الاعتقاد بانهم هم الدولة، يتعزز ويقوى بشكل ملموس))[٢٢٠].

بعد هذا العرض هل يمكننا ان نقول عن المثقف التقليدي انه يعاني من نرجسية في الوعي تتصور نفسها دائماً هي الحاكمة، والمسيطرة، والمهيمنة، ولا يليق بها أي دور آخر*، فلا تتصور نفسها انها ليست حاكمة، اولا تتمتع برضا الطبقة الحاكمة.

ختاماً نود ان نعطي الخصائص الاساسية لطبقة المثقفين التقليديين كما وصفها وحددها بيوتي، نعرضها لاهميتها ولتسهيل فهم التكوين الطبقي لهذه الفئة:-

((نستطيع الان ان نبرز ونلخص ما يميز شرائح المثقفين التقليديين، ١) انها تتألف من المثقفين الذين كانوا مرتبطين عضوياً بطبقة من نمط لانتاج السابق ٢) انها تتألف أيضاً من المثقفين الذين يرتبطون أو ارتبطوا عضوياً في داخل نمط واحد للانتاج بطبقات في سبيلها إلى الزوال أو زائلة، وبهذا المعنى ينسحب مصطلح "التقليدي" على المثقفين الذين لا يرتبطون عضوياً بالطبقات الاساسية في الساعة الراهنة. ٣) ينعت المثقف بأنه تقليدي بالنسبة على الدوام إلى طبقة متقدمة، وهذا ما يترتب عليه بالتلازم ان

---

[٢١٩] بيوتي، مصدر سابق ذكره، ص٦٠.

* هذا من كبرى كوارث سياساتنا وانظمتنا العربية، وبشكل اخص نظامنا السياسي المنحل.

[٢٢٠] بيوتي، مصدر نفسه، ص٥٩.

* هذا ما حصل لكثير من الطبقات عندنا، بعد سقوط النظام السابق، حيث شكل لهم هذا السقوط صدمة لم يتحملوها الا بالمقاومة؟!

المثقفين الذين هم تقليديون بالنسبة إلى الطبقات الاساسية كانوا اولا يزالون، في الوقت نفسه، المثقفين العضويين لطبقات زائلة أو في سبيلها إلى الزوال ٤) يشير مفهوم المثقف التقليدي إلى موضوع منظور اليه من الزاوية التاريخية، والاساس الذي يقوم عليه هو تحليل الميول التاريخية للطبقات الاجتماعية، وهو يتيح لنا ان نفهم فهماً افضل دور المثقفين في مجتمع ما ومختلف الصراعات ذات الطابع الهيمني التي يوجهونها. ٥) يفرز هؤلاء المثقفون ايديولوجيا يصورون انفسهم بناء عليها انهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية وممثلون لاستمرارية تاريخية ٦) هذه الايديولوجيا تحجب اصلهم الطبقي وتخفيه عن الانظار ٧) انها تحجب ايضاً موقعهم الطبقي الذي يبقى ماثلاً على الدوام في نشاطاتهم الفكرية كافة ٨) لهذه الايديولوجيا فعالية سياسية اكيدة: أ) فهي تعطي المثقفين شعوراً بتضامن فئوي وتحبوهم بقدر من التماسك والتلاحم، ب) تدفع بهم إلى تزويد انفسهم بمنظمات مستقلة نسبياً عند الطبقات السائدة جـ) تبرر ما يسمح به الاستقلال الذاتي الكبير بقدر أو بآخر لمنظمتهم: الدفاع عن مصالحهم الفئوية، وعلى الاخص حين يجرهم هذا الدفاع إلى معارضة بعض قرارات الطبقات السائدة. د) نقداً رخماً بتمويهها مواقعهم الطبقية، فهي تضلل الطبقات التي يمارسون عليها هيمنتهم، ٩) ان الحاق، أو في احسن الحال، تمثل المثقفين التقليديين من قبل المثقفين العضويين للطبقة السائدة متناسب تناسباً مباشراً مع قوة السمات العضوية والتقدمية لهذه الطبقة أولاً، ومع ضعف تنظيم المثقفين التقليديين ثانياً.

من السهل ان ندرك ان صحة مفهوم المثقف التقليدي واهميته يتجليان بأكبر قدر من الوضوح في فترات القطيعة الثورية، اذ ان الاستيلاء على الدولة في هذه الحال يرغم الطبقة الحاكمة الجديدة على اعادة تنظيم جهاز الدولة وجهاز هيمنة المجتمع المدني، والحال ان وظيفتي السيطرة والقيادة يمارسهما المثقفون، وهؤلاء هم في غالبيتهم تقليديون بالنسبة إلى الطبقة الحاكمة الجديدة*، وسيكون هدف هذه الاخيرة ان تلحقهم وان تدمجهم بمثقفيها العضويين، وهو امر لن يتم بدون صراع، وبقدر ما ستعرف الطبقة الحاكمة الجديدة كيف تستعمل بمهارة وسائل الاكراه، ووسائل الهيمنة التي تصفها من اجل بسط

* هذا شبيه بما حصل بعد سقوط النظام السابق حيث عملت الحكومة الجديدة على استيعاب واحتواء اغلب الموظفين، والاكاديميين، والاساتذة البعثيين الذين يمثلون مثقفين تقليدين هم ارث طبقة زائلة أو في طريقها إلى الزوال، على حد تعبير غرامشي.

سيطرتها على الدولة، ستكون قادرة على اخضاع المثقفين التقليديين أو تمثلهم، وبالتالي على ضمان هيمنتها على الطبقات الاجتماعية الاخرى التي كان هؤلاء المثقفون مرتبطين بها عضوياً، يقول غرامشي:-

((ان ما يظهر إلى حيز الوجود بالتناوب هو تأليف حقيقي بين القديم والجديد، توازن مؤقت في العلاقات الثقافية مناظر التوازن العلاقات الاجتماعية ولا تنطرح المشكلة الثقافية بكل حدتها ولا تنزع نحو حل متماسك الا بعد انشاء الدولة))))[٢٢١].

اذن هل يعتبر المثقف العضوي هو نقيض المثقف التقليدي؟

واذا كان المثقف التقليدي يحمل في داخله بذرة المثقف العضوي.

هل يحمل المثقف العضوي بذرة المثقف التقليدي؟

وهل ان المثقف العضوي مهموم بالارث التاريخي، واستمراره.

ام في الواقع التجريبي، الذي يعكس مجموعة التصورات التي تحتاج إلى اعادة نظر؟

---

[٢٢١] بيوتي، مصدر سابق ذكره، ص٥٧-٥٨.

ثانياً: المثقف العضوي:-

هل ان المثقف العضوي عند غرامشي يتجاوز وظائف المثقف التقليدي؟

لا يمكننا ان نعطي اجابة واضحة، ومحددة، ودقيقة، ما لم نوضح ونشرح المقصود بالمثقف العضوي، حتى نرى الانفصال أو الاتصال بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي؟

يقول غرامشي:

((ان كل فئة اجتماعية، ترى النور في بادئ الامر على ارضية وظيفة اساسية في عالم الانتاج الاقتصادي، تخلق عضوياً في نفس الوقت الذي ترى النور فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين، الذين يزودونها بتجانسها، وبوعي وظيفتها الخاصة لا في المضمار الاقتصادي فحسب وانما في المضمار السياسي والاجتماعي))[٢٢٢].

من خلال هذا النص نرى هناك تباين واختلاف بين المثقف التقليدي، والعضوي، لاننا سوف نتكلم عن وظائف لم نألفها ولم نجدها في مفاهيم المثقف التقليدي، كالوعي النقدي، وانتشار وعي متجانس للطبقات السائدة، إلى جانب وظيفة الاصلاح الاخلاقي والثقافي لوجدان الشعوب، وهذا يعني ان المثقف العضوي ليس متعالياً عن الثقافة الشعبية، وتصوراتها الايديولوجية، وبالتالي هو يتحرك في فضاء تاريخي، على عكس ما رأيناه مع المثقف التقليدي، إلى جانب ان المثقف العضوي مهموم بتأسيس خطاب نقدي يقود إلى ممارسة ثورية براكسيسية، المعنى انه ليس متقفاً نرجسياً، يقول الكاتب الايطالي انطونيتا ماكيوكشين:

((المثقف العضوي هو المثقف الذي تكون علاقته مع الطبقة الثورية ينبوع تفكير مشتركاً، فليس هو ذلك النرجسي، الفرداني المحلق على اجنحة الفكر الحر، والذي يقيم علاقة مضببة أو سرية مع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها، ان العلاقة العضوية هي قبل كل شيء وعكس ما سبق، علاقة معترف بها، معلنة، منظرة، ومرادة سياسياً من اجل الدفاع بطريقة جيدة عن "التصور الجديد للعالم" الذي تحمله تلك الطبقة الثورية الصاعدة))[٢٢٣].

---

[٢٢٢] بلجسن، مصدر سابق ذكره، ص٣٦.

[٢٢٣] المصدر نفسه، ص٣٨.

من هنا المثقف العضوي هو العدو اللدود للمثقف التقليدي، لانه ببساطة يكشف تملقه للطبقات الحاكمة، ويكشف الزيف الذي ينشره، أضف إلى ذلك ان المثقف العضوي يعمل على تفعيل الوعي النقدي عند الفرد من اجل تفعيل حضوره في تشكيل العملية السياسية التي تهدف في المحصلة الاخيرة إلى بناء مجتمع مدني، لكن هل كان المثقف التقليدي يقف بالضد من هذه الفكرة؟

اكيد انه يقف بالضد من ذلك، بسبب انه ينطلق من سياق نسبه وعشيرته، وطائفته، وعلاقاته، ناهيك عن ظروف القرابة، والعصبية والدم، وهذه كلها تقف عائقاً للحيلولة دون تأسيس فكرة المواطنة، وبالتالي فكرة قيام مجتمع مدني*:-

((برهنت المجتمعات العربية انها ما تزال دون بنية المجتمع المعاصر، وانها مجتمع الظواهر ما قبل الرأسمالية التي يتحرك فيها المواطن كمواطن للقبيلة، وللطائفة، وللاقليات المتناحرة، وليس مواطن الطبقة ودولة المجتمع السياسي المعاصر والمجتمع المدني الحديث، كما اكتشفت انها لم تؤسس احزاباً في الحكم أو المعارضة بل زمراً تفتقد إلى روح الخلاف، والحوار، والنقد الداخلي ومع الآخرين، فحل الزعيم محل الفكرة، وحلت علاقات القرابة والطائفة محل علاقات المجتمع المدني، وحل منطق الراعي، والحظيرة، محل منطق القانون، وحلت فكرة استخلاف الله في الارض محل فكرة استخلاف المنهج والحق واصبح انتقاد الزعيم الاوحد انتقاداً للذات الآلهية وكفراً يساق الناس بسببه إلى السجون وتقطع اعناقهم بتهمة الكفر والزندقة، واصبح الوعي الحر العقلاني النقدي عبئاً على اصحابه))[٢٢٤].

هذه الصورة القائمة تعكس بوضوح لا يقبل اللبس والشك ما لأنظمتنا العربية والسياسية من دور كبير وفعال في بقاء وسيطرة الثقافة التقليدية، لانها الثقافة الوحيدة والملائمة لطبيعة سياساتها، فترى اغلب الحكام عندنا يخشون ويخافون فكرة الحداثة، أو تحديث مجتمعاتها، واذا فعلت فهي تحدث بطريقة تجميل هذا الواقع بادوات التجميل التي تخفي العيوب الجوهرية، هذا الامر ادى إلى انتشار الثقافة التقليدية، بشكل يصادر حضور وفاعلية المثقف العضوي، لانه الد اعداء المثقف التقليدي:-

---

* سوف نبحث في هذا الموضوع لاحقاً في العقل السياسي.

[٢٢٤] محادين (موفق)، وحدة الثقافة العربية، ندوة عمان، ٩٣، ص٢٦٨.

((المثقف المزيف (التقليدي)* هو الذي يقدم خدماته المدفوعة الاجر لخصتي المثقفين الحقيقيين وذلك لتكريس الامر الواقع ولابطاء عجلة التاريخ أو لحرفها عن مسارها الصحيح، وفي النظام العربي المتداعي في استبداده وفي ادعائه الديمقراطي تصبح العملية الدعائية والخبرة التقنية هما المطلوبتان من المثقفين فهم اما ابواق للسلطة (كالمثقف التقليدي). واما مجرد خبراء قلما يؤخذ بنصائحهم اذ ان وجودهم مجرد غطاء، اما التفكير النقدي الذي يؤدي إلى تغيير السياسات القائمة وتحرير المتشكل من السياسات القائمة فهو ممنوع غالباً أو مطلوب بقدر لأكمال الديكور ومن يحاول تجاوز دوره المرسوم بعناية فان عجلة النظام السياسي تهرسه بلا هوادة وتجعله عبرة لغيره ممن تسول لهم انفسهم اطلاق العنان لافكارهم المتجاوزة، ولذا يتكاثر الخونة بين المثقفين. اما اضطراراً أو اختياراً، ويعمم سارتر خيانة المثقف بقوله:-

((ان الطابع العام للمثقف المعاصر هو المثقف المزيف، والمثقف المزيف هو قبل كل شيء، مثقف مباع*، وذلك لان المنظومة الاجتماعية المتحجرة والمنظومة السياسية الجائرة اخفتت صوت المثقف الحقيقي فطفا على السطح جيف الثقافة المباعة والبترودولار*، في هذا المدار تتحكم الاقدار))[٢٢٥].

قد يتساءل المتلقي ما فائدة ذكر هذه الفضائح، ونحن بعد لم نتعرف على الهوية الحقيقية للمثقف العضوي؟ وهل هناك ثمة علاقة متداخلة بين ما ذكرناه في اعلاه وبين مفهوم المثقف العضوي؟

ان الغاية من كل ذلك هو ان نبين إلى أي حد ممكن ان تتجلى صور المثقف التقليدي وتتداخل وتتفاعل مع كثير من المؤسسات التي هدفها هو تسويغ وتمرير ايديولوجية الدولة القمعية، انهم يمثلون حراساً وعيوناً لهذه الايديولوجية، فتراهم يشغلون مناصب عسكرية، وامنية، واستخباراتية، ومخابراتية، لكنهم يشغلون في الوقت نفسه وظائف ادارية، واكاديمية، وتعليمية، مرموقة، بل انهم يخرجون أجيالاً وأجيالاً بطريقة المراقبة والمعاقبة:-

---

* بالمفهوم السارتري، حيث حول مفاهيم غرامشي العضوي والتقليدي إلى حقيقي ومزيف.

* هذا يذكرنا بكثير من المثقفين الذين باعوا اقلامهم بابخس الاثمان للسلطة المنهارة.

* هذا يذكرنا بكثير من المثقفين العرب الذين دافعوا عن الجلاد ضد الضحية من اجل حفنة من الدولارات.

[٢٢٥] (الطراونة) د(سليمان)، المثقف والسلطة، مجلة افكار، العدد (١٢٥)، السنة ١٩٩٦، ص٥٠.

((يقول الطاهر لبيب، ان تجاوب صعود المثقفين بينت انهم يتنكرون للمبادئ التي دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التي طالما نددوا بها، وهذا اذا لم يستعملوها قبل وصولهم، فالقمع، والمحاكمات، والمخابرات معهودة بين فئات المثقفين انفسهم، هؤلاء المثقفون المزيفون الذين ذكرهم سارتر بقوله "العدو الألد للمثقف الحقيقي (العضوي)، هو المثقف المزيف أو كلب الحراسة الذي يذود عن السلطة المزيفة))[٢٢٦].

ان هذه الصور التي يتقمصها المثقفون التقليديون تكشف لنا الوظائف الحقيقية التي يضطلع بها هؤلاء، وتبين لنا إلى أي مدى انهم مستعدون من اجل نرجسيتهم التعاون حتى مع الجلاد لطالما ذلك يعزز من مواقعهم ويدوم سمعة اصولهم الطبقية المنحدرين منها، لهذه الاسباب تراهم منشغلين بشؤونهم وبعالمهم، اكثر من انشغالهم بشؤون الآخرين، لان الآخر ملغى من حساباتهم، اذا كانت هذه صور المثقف التقليدي، كيف هي اذن صور ومفاهيم المثقف العضوي؟

من اهم النقاط التي يعتبرها غرامشي مركز المثقف العضوي هي تحقيق التجانس في نظام تصورات المجتمع، حيث ان غرامشي يعتبر هذه الوظيفة الفيصل بين المثقف التقليدي والعضوي فيقول:

((ان تصدر طبقة من الطبقات للعالم هو بطبيعة الحال اذن مزج ملفق مما ينبع مباشرة من وظيفتها في داخل بنية معينة ومما يمنح من معين من تمارس ماضية ما عادت تتطابق والوضع الراهن))[٢٢٧].

هنا نرى ان غرامشي يبدو مهموماً بمسألة ايجاد حالة من تجانس التصور والوعي لان ذلك يخلق ذهنية قابلة للتغير والتحول الثوري، هنا تكمن وظيفة المثقف:-

((ان وظيفة المثقف* هي ان يحقق التجانس لتصور العالم الذي يخص الطبقة التي يرتبط بها عضوياً، ايجاباً بأن يجعل ذلك التصور يطابق الوظيفة الموضوعية لتلك الطبقة في وضع تاريخي محدد، أو سلباً بأن يجعله مستقلاً بذاته، مطهراً اياه من كل ما

---

[٢٢٦] المصدر نفسه، ص٥١.

[٢٢٧] بيوتي، مصدر سابق ذكره، ص٢١.

* ان اعتمادنا على بيوتي يأتي من خلال اعتبار كتابه عن فكر غرامشي السياسي، من افضل الكتب المعتمدة والحجة في فكر غرامشي.

هو اجنبي عنه، ليس المثقف اذن انعكاس الطبقة الاجتماعية، انما يلعب دوراً إيجابياً في تحقيق المزيد من التجانس لتصور الطبقة الذي هو بطبيعة الحال مزيج ملفق))[٢٢٨].

نرى هنا انه تتم لاول مرة ولادة مصطلح فرد، وانسان، بعدما كان ممنوعاً اكتشاف ذلك في ظل هيمنة المثقف التقليدي، عندما نقول انسان وفرد بدون الـ(التعريف)، هذا يعني اننا نتعامل مع ذات مستقلة عن كثير من حمولات تاريخية منقرضة وزائلة، ولكنها جاثمة فوق الرقاب، يقول غرامشي:-

((ان يعرف المرء ذاته يعني ان يكون ذاته، يعني ان يكون سيد ذاته*، ان يتميز، ان يخرج من السديم، ان يكون عنصر نظام، ولكن بالضبط نظامه الذاتي، وانضباطه الذاتي، وهو لا يستطيع وصولا إلى ذلك اذا كان لا يعرف ايضاً الآخرين، تاريخهم، تعاقب الجهود التي بذلوها كي يكونوا ما هم عليه كي يبدعوا الحضارة التي ابدعوها، والتي نريد استبدالها بحضارتنا))[٢٢٩].

نرى هنا اساسيات المثقف العضوي والتاريخية، لان غرامشي لم يصنف هؤلاء الا من تجاوزهم، لانهم بعيدون وخارج المؤسسة المعاشة، اضف إلى ذلك انهم يكرسون لواقع التمركز، والاقصاء، ونرجسيته التاريخية، التي تخلف حالة من الانعزال والتعصب، واقصاء الآخر، يقول غرامشي:

((في المناقشة العلمية .. يدلل المرء على مزيد من التقدم، اذا اخذ بوجهة النظر التي تقول بأن الخصم يمكن ان يعبر عن مطلب ينبغي دمجه، كلحظة تابعة في بنائه الذاتي، وفهم موقف الخصم واسبابه وتقييمه (واحياناً يكون الخصم كل فكر سابق)، يعني بالتحديد ان يكون المرء حراً، من "سجن" الايديولوجيات (بالمعنى المردول للتعصب الأيديولوجي الاعمى)، أي انه ينطلق من وجهة نظر "نقدية" هي وجهة النظر الوحيدة الخصبة في البحث العلمي)).

لكن كيف يمكن ان تتم عملية التجانس؟

((يمارس المثقف وظيفة تحقيق التجانس على مستويين:

---

[٢٢٨] المصدر نفسه، ص٢٠.

* هذه المسألة تمثل احد اهم ركائز الحداثة الغربية.

[٢٢٩] المصدر نفسه، ص٢٢.

على مستوى المعرفة وعلى مستوى النشر، لنأخذ مثالاً مثقفي البروليتاريا فواجبهم من جهة اولى وعن طريق تحليل البنية الاجتماعية أو تحليل الممارسة السياسية المستقلة للبروليتاريا (في فترات التأزم، حين تبادر البروليتاريا إلى العمل عضوياً بمقتضى مصالحها، وضد البرجوازية)، ان يستنبطوا وينشئوا تصور العالم المتضمن في مثل تلك الممارسة المستقلة أو المتطلب من المهام التي تفرضها على البروليتاريا المكانة التي تشغلها في داخل البنية الاجتماعية، وواجبهم ان يفسروا لماذا وكيف لا يكون ذلك التصور الا ضمنياً، ولماذا وكيف لا يتطابق مع تصور البروليتاريا الصريح والمركب من عناصر متباينة، وواجب المثقفين من جهة ثانية، ان يوجدوا ذلك التجانس في الوعي الطبقي بنشرهم تصور العالم الخاص بتلك الطبقة وبنقدهم الايديولوجيات التي تشوه ذلك الوعي))[٢٣٠].

يطرح غرامشي هنا ثلاثة مفاهيم هي، المعرفة، النشر، الايديولوجيا، وهذه ثلاثتها تمثل بنى فوقية عند غرامشي، تشكل فيما بعد اسس المجتمع المدني الذي يود نشر معرفته من اجل تحقيق الهيمنة بوجه المعارف الزائفة الاخرى، وبطبيعة الحال اننا عندما نقول بنى فوقية هذا يعني انها مستقلة عن البنى التحتية، لكن ما هو موقع المثقف العضوي أزاء هذين البنيتين؟

((فالوظيفة الاساسية لكل مثقف عضوي داخل البنية الاجتماعية هي كونه "اسمنتاً" يربط البنية التحتية بالبنية الفوقية، ويكون بذلك (الكتلة التاريخية)، فهو وزملاؤه طبعاً يقوم بخلق وتوزيع ونشر الايديولوجيا من جهة، وضمان انسجامية وعي الطبقة التي يرتبط بها عضوياً من جهة اخرى، وتجانس تصور العالم الخاص بتلك الطبقة عملية تتم على مستويين، المستوى الاول هو تنظير الممارسة السياسية للطبقة الاجتماعية وانتاج معرفة بدورها ووظيفتها (يقصد هنا عمليات المجتمع المدني)، القيام بعمل ثقافي يهدف لتأسيس تصور العالم المتضمن في الممارسات السياسية، ويتطلب هذا الانطلاق من الحس السليم، النواة العقلانية في الحس المشترك للطبقة وتكوين فلسفة ورؤية للعالم، وانطلاق اعضاء الطبقة لوعي وحدة مصالحهم ومصائرهم، واستقلالية حركاتهم، ووحدة مهامهم التاريخية

---

[٢٣٠] بلحسن (عمار)، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

التـي يفرزهـا وضـعهم داخـل علاقـات الانتـاج وكشـف امكانيـة قـدرتهم علـى تكـوين طبقـة اجتماعية لـها شخصيتها التاريخية))[٢٣١].

لا نحتاج إلى عناء كبير لنرى ان اختلاف مشروع المثقف التقليدي يختلف جذرياً عن مشروع المثقف العضوي حيث اننا لم نلمح مع المثقف التقليدي هذه الرؤية النقدية للذهن السائد. الامر الذي يجعل من المثقف العضوي اكثر تاريخية واندماجاً في المؤسسات ابتداءٍ من مؤسسة الدولة وانتهاء بالمؤسسة الخيالية والشعبية للمجتمع:-

((المثقف عند غرامشي يتحدد انطلاقاً من ادائه لوظيفة اجتماعية فهو "عضوي" في علاقته المباشرة بالفئات الاجتماعية التي تسيطر على الاقتصاد وذلك من خلال ادائه لوظيفة اجتماعية، سواء في الحقل الاقتصادي ام على المستويين الاجتماعي والسياسي، ومن ناحية اخرى يوجد المثقف "التقليدي" وعلاقته بالفئة المسيطرة غير مباشرة فعضويته تنتمي إلى طبقة اخرى رحلت تاريخياً وبمعنى من المعاني فان المثقف العضوي هو مثقف مؤسسي، والتقلدي على علاقة غير مباشرة بالمؤسسات))[٢٣٢].

ويقول يسري مصطفى عن الصراع الايديولوجي بين الطرفين:-

((يؤكد غرامشي على دور المثقفين والثقافة، وبالتأكيد فان مثقف الطبقات المسودة والذي هو اداة الصراع الايديولوجي والاجتماعي يختلف عنه بالضرورة عند مثقفي الطبقات السائدة وموظفي الايديولوجيا وعضوية هذا المثقف تعني "وظيفة ذهنية" (أي القدرة على تقييم وضع محدد عبر مفاهيم النظرية العلمية، بحيث يتعدى هذا التقييم الحدود المباشرة للوضع) وليست إلى المواقع والاصول الطبقية لحاملي المعرفة العلمية))[٢٣٣].

نرى هنا ان غرامشي يحاول ان يجعل من المعرفة العلمية المنهج الذي تتأسس عليه الثقافة العضوية حتى تكون ثقافة تاريخية تنطلق من الواقع الاجتماعي وتتحرك في فضاء الذهنيات السائدة وهذا يعني ان غرامشي ينتقد المعرفة العلمية اللاتاريخية للمثقف التقليدي، لانها اقل فاعلية مما عليه عند المثقف العضوي من هنا لا يمكننا ان نتصور ان المثقف التقليدي/المثقف العضوي يحققان الانجازات والتطورات نفسها في المجتمع وفي الوعي الشعبي، أو ما يسمى بالثقافة الشعبية، مثل هذا العمل لا يحققه على مستوى الواقع

---

[٢٣١] بلجسن، مصدر سابق ذكره، ص٣٨.

[٢٣٢] مصطفى، يسري، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، مصدر سابق ذكره، ص٢٣٣.

[٢٣٣] المصدر نفسه، ص٢٣٦.

الا المثقف العضوي، لانه يحمل على عاتقه مهمة الاصلاح الفكري والثقافي والشعبي، الامر الذي جعل غرامشي ينطلق من نقد المزابل المعرفية المتراكمة في اللاوعي الجمعي اذا ما اراد ان يحقق نهضة عقلانية ونقدية:-

((يقول غرامشي: يجب الانطلاق من الحس المشترك*، الفلسفة العضوية للجماهير التي تتطلب وتفرض تحقيق انسجاميتها ايديولوجياً))، ان غربلة الحس المشترك لأخراج نواة الحس السليم من دمن ومزابل التأثيرات الايديولوجية للطبقات السائدة وفضلاتها المتبقية هي هذا العمل الذي يسميه غرامشي وهو يتكلم عن المثقفين العضويين للبروليتاريا بـ((الإصلاح الثقافي)) وعزل العناصر المضادة والمتبقية من التجارب الماضية للصراعات الأيديولوجية والناتجة عن التأثيرات التي تمارسها الطبقات الاجتماعية الاخرى، اما المستوى الثاني فهو نشر وتعميم واذاعة تصور للعالم وسط الطبقات الاجتماعية الاخرى، العمل الذي يتطلب بلورة ونقد اساسي من طرف المثقفين العضويين للايديولوجيات الاخرى التي تشوه الوعي الطبقي الذاتي المستقل للطبقة الاجتماعية التي يرتبطون بها عضوياً.

بهذا الطرح يتجاوز الأطروحة القائلة بـ((استقلالية)) المثقفين عن الطبقات الاجتماعية ورؤيتهم كطبقة أو كشرعية اجتماعية منفصلة وحيادية في الصراع الطبقي وللتقدم التاريخي للمجتمعات، فالمثقفون لا يوجدون هكذا، معلقين في الفراغ،ومعتكفين في الابراج العاجية يتفرجون من وراء قلاعهم الفكرية على معارك وصراعات المجتمع بعيداً عن شظايا الحروب الاجتماعية وديالكتيك التناقضات وتصورات الناس وغليان الايديولوجيات؟))[٢٣٤].

هكذا نرى التحولات الفكرية والسياسية والثقافية والايديولوجية التي يحققها المثقف العضوي بانفصاله عن وظائف المثقف التقليدي والتي من اهمها علاقة المثقف بطبقته الاجتماعية، لكن هذا لا يعني انه ليس للمثقف العضوية اية استقلالية على الرغم من اندماجه في طبقته السائدة:

((كلما زاد خضوع التنظيم الذي ينتمي اليه المثقف لطبقة بعينها، وكلما شغل وظيفة رفيعة في هذا التنظيم صار اكثر مثقفاً عضوياً لهذه الطبقة، ولئن كان المثقفون مرتبطين "عضوياً" بالطبقات الاجتماعية فانهم يشكلون مع ذلك شرائح تتمتع باستقلال

---

* ينظر الفصل الثاني.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص٣٩.

ذاتي نسبي حيال الطبقات الاجتماعية*، فالمثقف ليس عضواً في طبقته بصفة الافراد الآخرين نفسها، فهو ليس "متدبقاً" في طبقة اجتماعية وانما مرتبط بها، فمن اين ينبع هذا الاستقلال الذاتي للمثقف؟

يعود استقلال المثقفين الذاتي، أولاً، إلى نوعية وظائفهم كمنظمين ومربين وعلماء ومحققي تجانس الوعي الطبقي على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والطابع الضروري لوظائفهم يؤدي سلفاً إلى نوع من الاستقلال بيد ان الاستقلال الذاتي ينشأ بوجه خاص عن المنظمات التي يعملون في اطارها: فلئن كان المثقفون مشدودين بالمنظمات إلى الطبقات الاجتماعية، من جهة اولى، فان وجود هذه المنظمات بالذات يحدث، من جهة اخرى، فجوة ما بين المثقفين والطبقات الاجتماعية، انها لحقيقة لا تخلو من تناقض ظاهري.

ولكن هنا ايضاً لا وجود لتبعية ميكانيكية، احادية الجانب، فبين المثقفين والطبقات الاجتماعية توجد رابطة علاقة آصرة، الغلبة فيها بالبداهة للطبقات الاجتماعية، هكذا كان السلك الكهنوتي في العصور الوسطى، يؤلف الشريحة المثقفة المرتبطة عضوياً بالارستقراطية، لكن هذه الرابطة العضوية لم تحل دون السلك الكهنوتي ودون وقوف موقف المعارضة العنيفة احياناً من الارستقراطية (لننوه هنا بأن الاستقلال الذاتي النسبي للمثقفين الناشئ عن نوعية وظائفهم وعن الابتعاد عن المركز بحكم وجود المنظمات يقدم لنا فرضية للبحث يمكن ان تتيح لنا ايجاد تفسير ماركسي، اذن ان ينتقد مثقف طبقته، فهذا لا يعني انه مستقل عن هذه الطبقة، فالرابطة العضوية التي تربط المثقف بطبقة من الطبقات تقضي على وجه التحديد بأن يمثل هذا المثقف الوعي الذاتي النقدي، بهذه الطبقة، والمثقف، حتى لو انتقد البرجوازية يبقى مشدوداً إلى هذه الطبقة، متحداً بها، اذا لم يعد النظر في سلطانها السياسي والاقتصادي والثقافي واذا لم يرسم حوله علامة استفهام، ذلك لانه انما عن طريق هذه الوظيفة النقدية على وجه التحديد ينجز على الوجه الصحيح مهمته))[٢٣٥].

هل هذا يعني ان النقد عند غرامشي يساوي الثورة؟

---

* للمزيد انظر:

كامبيت (جون)، غرامشي حياته واعماله، ترجمة عفيف الرزاز، المؤسسة العربية للابحاث.

[٢٣٥] بيوتي، مصدر سبق ذكره، ص٢٩.

وهل ان غرامشي ينظر إلى مفهوم الثورة مفهوماً سياسياً أنقلابياً، ام انه يحدث قطيعة كعادته في تناوله لكافة مفاهيمه مع هذا المفهوم؟

يبدو غرامشي يعتبر الفكر النظري، وانقلاب نظامه المفاهيمي هو الذي يحدث الانقلاب القيمي، والثوري هذا يعني أنه لا ينظر إلى الثورة بالمفهوم التقليدي.

حيث نرى غرامشي قريباً كل القرب من مفهوم مانهايم للثورة حيث يعرفها هذا الاخير:-

((ان الثورة عمل قصدي وان كانت بعض عوامل هذا العمل الاجتماعي عوامل لا شعورية، ولذا فهو يؤكد ان الثورة تعني فيما ان هناك توقع حدوث انحطاط في الكيان الاجتماعي المبرر القائم وفي التنظيم الاجتماعي الراهن ووجود قصد لاحداث مثل هذا الانحطاط والانهيار))[٢٣٦].

غرامشي لا يبدأ من قمة الهرم بل من القاعدة التي تعتبر المعين الحقيقي الذي يقف خلف كثير من الممارسات السياسية، والاجتماعية، لهذا تراه يركز على الثقافة الشعبية، والحس المشترك، والايديولوجيا، لان الثورة تكمن في تفجير هذه المفاهيم التي تؤلف الكيان الاجتماعي المتداعية اركانه، والمنهارة كل اساساته ...

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هو ان المجتمع يتكون من شرائح مختلفة من الفئات الاجتماعية، فهل تتفق هذه الشرائح في نظرتها الطبقية؟ بمعنى ان لكل فئة ثقافة تميزها، فهل هناك تقارب بين ثقافة فئة معينة مع فئة أخرى، غرامشي صنف هذا الاشكال من خلال تصنيف للثقافة والمثقفين تبعاً للجهة التي انحدر عنها، سواء كانوا منحدرين من الشمال أو من الجنوب، أو من الريف، أو الصناعة، لهذا نراه قد قسم المثقفين إلى مثقفي الجنوب، ومثقفي الشمال، ومثقفي المحافظات، ومثقفي العواصم (المراكز) وهذا ما سنبحث فيه لاحقاً.

---

[٢٣٦] الكعبي (حاتم)، في علم اجتماع الثورة مطبعة الزهراء، بغداد، ط١، ١٩٥٩، ص٩.

ثالثاً: مثقفو الشمال ومثقفو الجنوب :-

تبدو الكتابة الآن عن غرامشي قد تجاوزت مرحلة التنظير الابستمولوجي، لانها بدأت تتعامل مع المفاهيم الأكثر معاصرة لواقعنا واكثر اشكالية، كما اننا قد وصلنا إلى ما يعرف بالقراءة التاريخية لنشأة ثنائياتنا ومن ابرز هذه الثنائيات عندنا هي مثقفو الجنوب، ومثقفو الشمال، حيث نرى ان غرامشي انطلق من واقع ايطاليا الذي كان مقسماً وفقاً لهذه الثنائية فكانت اشكالية حقيقية حاول غرامشي ان يناقشها بطريقة عالمية لا بطريقة شوفينية، أو قومية، بمعزل عن الأطر النظرية، والأطر القومية:-

((من المفارقات ان الارض كانت خصبة لاستقبال مفاهيم غرامشي الاساسية لو لا ذلك "الرأي العام المبهم" الذي اصبحت بصيرته عن التقاط فمغزاه الاعمق كان غرامشي يتكلم كثيراً عن الخصوصية الايطالية دون ان يسميها دون ان يرفعها شعاراً قومياً، بل دأب على ضرب الامثلة من العالم كله، من ايطاليا وجنوبها على وجه الخصوص، وهو حين يضرب المثال كان يستضيف جديداً من الوعي، فغرامشي لم يقدم لنا مثقفاً في "المطلق" لانه ظل حريصاً دوماً على "الوضع التاريخي"))[٢٣٧].

هذا ما عنيناه بقولنا اننا نفكر بالاشكاليات التاريخية من خلال الشخصيات الفكرية، والفلسفية، التي تعكس اشكاليات عصرها، وهي معاصرة لنا بدورها، الامر الذي يجعلنا اكثر بعداً عن المصطلحات المجردة أو الاكاديمية، لانها صيرورات تاريخية:-

((هل يسترد غرامشي حضوره العربي بطريقة أخرى؟ ام ان الاشكالية لا تتعلق بغرامشي، بقدر ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومنا للاطار المرجع ذاته، هذا ما يجعل المصطلح يولد من رحم التاريخ))[٢٣٨].

هذا ما يجعل الأجواء، والظروف، والثقافات التي ناقشها غرامشي لعصره تتقارب مع اجوائنا، وظروفنا، وسياساتنا، وهذا ما سنلاحظه في تصنيفه لمثقفي الريف، والمدينة، أو الجنوب، والشمال، أو مثقفي المحافظات، ومثقفي المدينة، ... الخ.

((اذا انتقلنا من التصنيف الافقي بين المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين، الذي اعتمده غرامشي ضمن ارتباطهم بوضعهم في حركة الصراع الطبقي وبوظيفتهم المحددة التقنية والتوجيهية في المجتمع، من اجل تحقيق هيمنة الطبقة، التي تتطابق مصالحها مع

---

[٢٣٧] شكري (غالي)، الثقافة والمثقف (ندوة)، مصدر سابق ذكره، ص٥٦.

[٢٣٨] المصدر نفسه، ص٥٦.

مصالحهم، فان غرامشي نفسه ينتقل إلى دراسة واقع المثقف ضمن خصوصية الجغرافيا والاصول الطبقية والعلاقة بين المدينة والريف، والشمال والجنوب التي تتميز بها خصوصاً ايطاليا كأساس ثابت لتصنيف المثقفين، حيث ان دراسة وضع المثقف في تطور غرامشي هي، دراسة تاريخ المثقف الايطالي في علاقته بنشوء وتطور الرأسمالية الايطالية، ان قانون التطور اللا متكافئ الذي حكم تطور الرأسمالية في ايطاليا ابرز اختلافاً بنيوياً في سياق تطورها بين الشمال الصناعي الرأسمالي المتطور وبين الجنوب الفلاحي المتأخر تأريخياً، وينعكس في الوقت عينه على وجود فئتين من المثقفين، مدينة فلاحية، فالمثقف المدني المنحدر من الشمال جاء من بيئة اجتماعية اقتصادية متطورة صناعية، وبالتالي ترعرع في الصناعة وارتبط بمصائرها، واصبح يمثل نموذج المثقف العصري الذي يتمثل في نمط تقني المصنع الذي يربط بين الجماهير العمالية والطبقة الرأسمالية فالمثقف المدني مرتبط بعملية الانتاج الرأسمالي، حيث ان برجوازية المدن الكبرى تنتج المثقفين للصناعة الرأسمالية، فلا يرى في الدولة كياناً متعالياً ومحايداً، بل يراها كعلاقة فاعلة، في الانتاج والاستغلال، والامر الذي يمنعه دور المنظم الايديولوجي للطبقات المسيطرة*، بل انه ينتزع في شروط محددة الالتحاق بالطبقة العاملة والدفاع عن قضيتها (غرامشي)، وتبعاً لذلك يكون المثقفون المدنيون عضويين*، اما المثقفون الريفيون ومثقفو المحافظات فأنهم عادة ما يكونون موظفي الدولة*، واعضاء المهن الحرة بأعتبارها حلم كل مثقف ريفي ايطالي، حيث انه يعمل لاخضاع الجماهير الفلاحية لسلطة الدولة، ولكن غرامشي يقول ايضاً ان المجتمع التقليدي لجنوب ايطاليا بعض مثقفيه العضويين من اصحاب قبعة القش، ويقوم هؤلاء بدور الوسطاء بين الفلاحين من جهة وملاك الاراضي والحكومة من جهة اخرى، غير ان الطبقة الفلاحية لا تفرز بالضرورة المثقفين العضويين الخاصين بها، حتى ان وجد هؤلاء المثقفون فانه في الاعم الاغلب يكونون غير منسجمين مع الطبقة التي افرزتهم، وفضلاً عن ذلك فان المثقفين الريفيين الذين يضعون في صلبهم القسم الاعظم من رجال الدين في الجانب الاكبر منهم "تقليديون" أي مرتبطون بالجماهير الاجتماعية الريفية وبالبرجوازية الصغيرة في المدن (وخاصة منها المراكز الصغرى) التي

* انه يذكرنا بوظيفة المثقف التقليدي.

* ليس بالمعنى النقدي، بل بالمعنى الايديولوجي.

* ان موظفي الدولة هو اهم صفة تنطبق على السيرة الذاتية لأصول اعمال اهالينا البسطاء.

لم تتطور بعد، ولم يبدأ حركتها النظام الرأسمالي، ان كل طبقة تاريخية جديدة لابد لها من تعزيز مثقفيها العضويين الجدد الذين يقومون بدورهم بخلق ثقافة جديدة لها، تمتلك تصوراً جديداً للعالم والحياة والطبقة العاملة اذا تأصلت فيها هذه القناعة ودعت ذاتها كطبقة عارفة وفاعلة ومستقلة ذاتياً استقلالاً تاماً))[٢٣٩].

نرى هنا ان غرامشي يساوي بين تقليدية المثقف وريفية موقعه الذي يشغله، حيث ان غرامشي لا يفصل ذلك لانه يعتقد بأن الريف يمثل مركز انتاج المثقف التقليدي، يقول غرامشي:-

((ان المثقفين من النمط الريفي هم إلى حد كبير "تقليديون" أي مرتبطون بالكتلة الاجتماعية الفلاحية والبرجوازية الصغيرة في المدن (وعلى الاخص في مراكز المناجم) التي لم يجر بعد تحويلها وتحريكها من قبل النظام الرأسمالي)).

يشرح بيوتي هذا النص حيث يقول:

((ان غرامشي يعارض هنا المثقفين الذين تنتجهم البرجوازية الصغيرة الريفية بالمثقفين الذين تنتجهم البرجوازية الصغيرة المدينة، فهؤلاء الاخيرون هم تقنيو الصناعة، وبصفتهم هذه المثقفون العضويون للبرجوازية الصناعية، لقد كان مثقفو البرجوازية الصغيرة الريفية، أي الأطباء والمحامون والكاتبون بالعدل الخ ... يؤلفون في بداية عهد الرأسمالية المثقفين العضويين للبرجوازية المركنتلية والمعملية لكنهم فقدوا مع نهوض الصناعة الحديثة اولويتهم، فناب منابهم التقنيون، انهم يحتلون الآن موقعاً متوسطاً في المجتمع متأرجحاً بين الكتلة الفلاحية التي كان يمكن ان يصيروا مثقفيها العضويين (على اعتبار ان طبقة أصحاب المعامل والتجار قد ضاقت اجتماعياً فلم تعد صالحة لان تكون ركيزة لهؤلاء المثقفين) وبين البرجوازية الصناعية التي ستسعى إلى شدهم اليها بمحاباتها أياهم واغداقها النعم عليهم، ولقد كان كنه سياسية جيوليتي* الحيلولة دون انضمام هؤلاء المثقفين التقليديين بصفة شخصية – لا كمحتلين لطبقة – إلى جهاز الدولة الحاكم، اذ منحهم امتيازات قانونية ومالية وبيروقراطية، وقمع بعنف من جهة ثانية جميع الحركات التمردية

---

[٢٣٩] المديني (توفيق)، مصدرسبق ذكره، ص١٧٥.

* جيو فاني جيوليتي (١٨٤٢–١٩٣٨) سياسي ايطالي، شغل منصب رئاسة الوزارة في ١٨٩٢، ١٨٩٣.

الفلاحية العفوية، ولقد كان محكوماً أصلاً على هذه الحركات بالفشل لأفتقارها إلى المثقفين يسبغون عليها طابعها دائماً))[٢٤٠].

اذن هل نستنتج من كل ما سبق ان الشمال يعتبر مصدر البرجوازية الصناعية الرأسمالية للمثقفين العضويين، والريف الجنوبي مصدر المثقفين التقليديين؟ يجيبنا عن هذا التساؤل بيوتي قائلاً:

((يربط غرامشي التمييز بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي بدراسة المشكلة التي يطرحها على توحيد البلاد من الانقسام بين الجنوب والشمال، فالجنوب وهو منطقة زراعية أساساً ينتج مثقفين تقليديين، بينما ينتج الشمال، وهو منطقة صناعية مثقفي البرجوازية العضويين، وللاستيلاء على مقاليد الدولة ولضمان التوحيد الاقتصادي والسياسي والثقافي للبلاد سيتوجب على بروليتاريا الشمال ان تتمثل قبل ذلك أو ان تربط بها مثقفي الجنوب التقليديين))[٢٤١].

من هنا نرى ان غرامشي لا يطبق الثنائيات سواء في الفكر الابستمولوجي كما مر بنا في الفصل الأول، والثاني، أو على مستوى الفكر التاريخي والطبقي للمثقف كما هو الحال عليه في هذا الفصل، حيث نراه يستعمل هذين المصطلحين اجرائياً أي ليس هو الذي يفرضهما وانما الواقع الايطالي الذي كان يعيشه:-

((هناك ايطاليتان: الشمال الذي هو منطقة مصنعة جداً، والجنوب أو ((المتزوجيورنو)) الذي هو منطقة زراعية أساساً مع العلم بان منطقة روما هي الوسط الواصل بين ذينك "البلدين".

بعد توحيد البلاد وجدت ايطاليا نفسها امام حقيقة واقعة الانفصال بين الشمال والجنوب. فقد كان الغزو اللومباردي قد مزق نهائياً منذ اكثر من الف عام الوحدة التي اقامتها روما. وكانت حركة العاميات في الشمال وتقاليد الاستقلال الذاتي قد ولدت بورجوازية مقاولة عرفت كيف تقيم تنظيماً اقتصادياً مماثلاً لذاك الذي كان قائماً في الاقطار الاوربية الاخرى، اما في الجنوب فلم تنجز الادوات الاسبانية والبوربونية شيئاً: فشبكات المواصلات لم يكن لها وجود، كما كانت الزراعة بدائية* إلى درجة ما كانت تفلح

---

(٢٤٠) بيوتي، مصدر سبق ذكره، ص٤٦.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص٤٧.

* لا نحتاج إلى اشارة أو احالة إلى ان هذا شبيه بواقع الجنوب عندنا.

معها في سد حاجات المنطقة، ولم تقلص السنوات هذا الانفصال، بل عمقته، وان اساس هذا الانقسام هو الاستغلال الاقتصادي اما الشمال يطور صناعته وزراعته بافقاره الاقتصاد الجنوبي، كيف يتم هذا الاستغلال؟ بصورة رئيسية على مستويين: وجهة توظيف فوائض الجنوب–والسياسة الجمركية للدولة*، فمن جهة اولى توظف الدولة القسم الاكبر من الضرائب والكوس التي تجبيها قومياً في البنية التحتية الضرورية للتطور الصناعي للمنطقة الشمالية، اضف إلى ذلك ان الادخار الخاص يذهب حيث الارباح مضمونة ومرتفعة: إلى الشمال: اما من الجهة الثانية، فان رأسمالية المنطقة الشمالية رأسمالية ناشئة، وما تزال في مرحلتها الصاعدة، فهي مطمئنة إلى وجود منافذ تعريف في داخل البلاد، وعليه فان لهذه الرأسمالية كل المصلحة في حماية نفسها من مزاحمة منتجات الأمم الصناعية الاكثر تطوراً وذلك بانتاجها سياسة حمائية لكن اذا كانت هذه السياسة تساعد الرأسماليين، فانها تضر بمزارعي الجنوب برفعها اسعار المنتجات الصناعية التي هم بحاجة إلى شرائها، نحن نرى اذن استغلال الشمال الاقتصادي للجنوب هو ايضاً استغلال سياسي على نحو مباشر، فالبرجوازية الشمالية تستخدم الدولة من اجل مركزة ذلك الاستغلال وتشديده، وعليه لم يخدم تفوق الشمال الصناعي تطور الجنوب بل عزز علاقة التبعية وجعلها دائمة، فحكم على الجنوب بأن يبقى منطقة زراعية؟))[٢٤٢].

هكذا يكون الجنوب صورة مأساوية على مر الازمنة وبأختلاف الاماكن والدول، سواء كانت أوربية، أو آسيوية، أو شرقية، نفس المأساة تتكرر، دائماً هناك طبقة تسيطر وهناك طبقة مسيطر عليها انه الجنوب، ذلك الجزء الذي لا ينتمي إلى العالم يمكن ان لا ينتمي أبداً لانه فاقد كل مقومات التحضر والعصرنة:

((لقد استخدمت البرجوازية ذلك الافتراق لتروج لايديولوجيا ترتكز إلى الآراء المسبقة الشعبية وتشيع مواقف عنصرية، وتؤجج نار العداء بين الفلاحين الجنوبيين والعمال الشماليين، وقد انتهى الامر بهؤلاء الأخيرين إلى الاعتقاد بأن ((الجنوبيين)) عقبة

---

* للمزيد حول هذا الموضوع ينظر كتاب غرامشي:

مناقشات حول المجالس العمالية، ترجمة عفيف الرزاز، دار ابن خلدون، ط١، تشرين الثاني، ١٩٧٢.

[٢٤٢] المصدر نفسه، ص١٣٢–١٣٥.

في وجه تطور الشمال، لانه متخلف لا لأسباب سياسية واقتصادية موضوعية، وانما لان الجنوبيين كسالى، عديمو الاهلية بيولوجياً، لصوص، ... الخ))[٢٤٣].

وقد أرتأيت ان اختصر مسألة مثقفو الريف والمدن بنص لغرامشي يستعرض تاريخياً هذه المسألة، حيث يقول في فصل عنوانه مثقفو الريف ومثقفو المدن:-

((نشأ مثقفو المدن مع نشوء الصناعة ونمو بنموها وارتبط مصيرهم بمصيرها ويمكن مقارنة وظيفتهم بوظيفة ضباط الصف في الجيش، فهم لا يملكون زمام المبادرة لوضع الخطط الانشائية، لكنهم يشكلون صلة الوصل الفاعلة بين العمال ومدير المصنع الذين ينفذون خطة الانتاج التي وضعتها "القيادة العامة" للقطاع الصناعي، ومثقفو المدن هم بشكل عام فئة منمطة تتصل المرتبة العليا منهم بالقيادة العامة للقطاع الصناعي وتندمج بها)).

((اما مثقفو الريف فهم في معظمهم مثقفون "تقليديون" أي انهم مرتبطون بالجماهير الفلاحية وببرجوازية المدن الصغيرة (وخاصة في المدن الصغيرة) التي لم يؤثر فيها النظام الرأسمالي ولا أطلق مبادرتها، يتولى هذا النمط من المثقفين الوساطة بين الجماهير من جهة وبين الادارة المحلية أو المركزية من جهة اخرى (محامون، كتاب عدل، وما شابه) فيمارسون بالتالي وظيفة سياسية – اجتماعية هامة، لانه يصعب الفصل بين الوساطة المهنية والوساطة السياسية، وبالاضافة لذلك، يتمتع مثقف الريف (اكان قيس الرعية أو المحامي، أو استاذ المدرسة أو الطبيب)) بمستوى معيشة متوسط يعلو على مستوى معيشة الفلاح المتوسط أو يختلف عنه، على الأقل وبذلك يمثل هذا المثقف في نظر الفلاح نموذجاً اجتماعياً يتطلع اليه في سعيه للخروج من وضعه أو لتحسين حالته – لذا فهو يحلم دائماً ان يصنع من واحد من ابنائه على الاقل مثقفاً (وتمس رعية على الأخص) أي ان يجعل منه (خواجه) فيرفع بذلك من مركز اسرته الاجتماعي فتتيسر امورها الاقتصادية عن طريق الصلات التي لابد له ان يقيمها مع غيره من "الخواجات" وموقف الفلاح من المثقف موقف ذو وجهين، وقد يبدو متناقضاً فهو يعجب بالمركز الاجتماعي الذي يحتله المثقف والموظف، بشكل عام، لكنه يتظاهر احياناً بأنه يحتقر هذا المركز: بمعنى ان اعجابه مشبوب غريزياً بعناصر الحسد والكراهية الشديدة، وان الذي لا يأخذ بعين الاعتبار هذه التبعية الفعلية للفلاح تجاه المثقف، ولا يدرسها على نحو عيني أو

---

[٢٤٣] المصدر نفسه، ص١٣٥.

يتعمق بها لن يفهم شيئاً من حياة الفلاحين الجماعية، ذلك ان كل تطور عضوي للجماهير الفلاحية، يرتبط، إلى حد ما، بحركات المثقفين ويعتمد عليها.

يختلف الامر بالنسبة لمثقفي المدن، فالفنيون في المصانع لا يمارسون اية وظيفة سياسية تجاه الجماهير العاملة، أو ان المرحلة التي كانوا يمارسون فيها مثل هذه الوظيفة انقضت. وقد يحصل العكس أحياناً اذ تمارس الجماهير العاملة تأثيراً سياسياً على الفنيين عن طريق مثقفيها العضويين.

غير ان محور المسألة يبقي التمايز بين المثقفين بوصفهم جماعة عضوية مرتبطة بطبقة اجتماعية اساسية وبين المثقفين بوصفهم جماعة تقليدية (قائمة بذاتها)، وهذا تمايز يفسح المجال امام سلسلة كاملة من المشكلات والابحاث النظرية الممكنة))[٢٤٤].

ان غرامشي يتركنا هنا بين خطابين ثقافيين خطاب الجنوب وترسباته السلبية الذي ينتج ثقافة أرتكاسية/تقليدية/شعبية/غير عضوية، وثقافة الشمال التي هي نخبوية/عضوية/فعالة، وهذا ما سوف نوضحه بالترسيمية التالية:-

(ثقافة الجنوب)*	(ثقافة الشمال)
١- ثقافة فولكلورية (شعبية).	١- ثقافة متخصصة.
٢- ثقافة خاضعة.	٢- ثقافة مهيمنة.
٣- ثقافة بسيطة.	٣- ثقافة عالمة.
٤- مركب غير عضوي (تقليدي).	٤- مركب عضوي.
٥- تنظيم داخلي متشظي.	٥- تنظيم داخلي موحد.
٦- ثقافة زائفة.	٦- ثقافة أصلية.
٧- ثقافة تضمنية.	٧- ثقافة صريحة.

هذا هو الاشكال الحقيقي الذي يحاول غرامشي معالجته، وهو لماذا توجد ثقافة مسيطرة وثقافة خاضعة؟ ولماذا توجد طبقة مهيمنة وطبقة مهيمن عليها؟ لماذا يوجد تفاوت في المستويات الثقافية كما رأينا بين مثقفي الريف والجنوب؟ ولماذا الجنوب يتصف بالجمود والتخلف والترددي على عكس ما نرى في الشمال؟

---

(٢٤٤) غرامشي، قضايا المادية التاريخية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩ .

* نقلاً عن كتاب غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة، ١٩٩٩ .

هذا الأشكال يطرحه غرامشي حتى يجد الحل المناسب له وبشكل اخص لمثقفي الجنوب، فهل يبقى هؤلاء بدون مثقفين عضويين يروجون لأيديولوجيتهم من خلال التنظيم، والتربية، والنشر، حتى يحققوا الهيمنة ضد الطبقات التقليدية القديمة التي تحاول دائماً ان تكسحهم، لكن كيف يتم ذلك؟ يرى غرامشي ان ذلك يتم من خلال الحزب، والمجتمع المدني:-

((ان الحزب السياسي بالنسبة لبعض الطبقات الاجتماعية، ما هو الا الوسيلة التي تسمح لهذه الفئات بأن تكون لنفسها جماعة عضوية من المثقفين مباشرة في المجال السياسي والفلسفي، بدلاً من تكوينها في مجال التقنية الانتاجية (ويتكون المثقفون على هذا النمو حكماً، نظراً للسمات العامة التي تطبع طبقة اجتماعية معينة ولشروط تكوينها ونموها وتطورها).

الى جانب هذا ان الحزب يعتبر بالنسبة لجميع الفئات الاجتماعية آلية تمارس في المجتمع "المدني" الوظيفة ذاتها التي تمارسها الدولة في المجتمع السياسي ولكن بطريقة أكثر شمولاً واشد تماسكاً، بمعنى انه يحقق الألتحام بين المثقفين العضويين التابعين لطبقة اجتماعية معينة، والفئة المسيطرة، والمثقفين التقليديين*، ويمارس الحزب وظيفته هذه بوصفها ملحقة بوظيفته الاساسية، وظيفة صقل وتنمية العناصر التي يتكون هو منها – هذه العناصر المنتمية إلى طبقة اجتماعية ولدت وتطورت طبقة "اقتصادية" ليجعل منهم مثقفين سياسيين اختصاصيين وقادة ومنظمين لجميع المجتمع المدني والمجتمع السياسي معاً.

وقد نذهب إلى حد القول ان الحزب السياسي مرتبط بطبقة اجتماعية معينة لا يلبث ان يندمج بالمثقفين العضويين التابعين لهذه الطبقة ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بهم، لكنه اذا شارك في فعاليات الدولة، فأن ارتباطه بها يكون سطحياً أو لا يكون على الاطلاق))[٢٤٥].

---

* كأنما غرامشي يريد من الحزب السياسي ان يكون الوسيط الذي يربط بين الطبقتين الآنفتي الذكر.

(٢٤٥) غرامشي، قضايا المادية التاريخية، ص١٤٠-١٤١.

المبحث الثاني

من نقد المثقف إلى نقد العقل السياسي

ها قد وصلنا إلى نهاية المطاف فيما يتعلق بنقد الخطابات التي شكلت المرجعية الاساسية لفكر غرامشي التاريخي منه، والسياسي، وصولاً إلى الثقافي، انطلاقاً من الثالوث الذي لم يُجبْ عنه غرامشي واعني به، جدلية السياسي، والفلسفي، والتاريخي، وقد رأينا ان غرامشي لم يكن يعني ان الفلسفة والسياسة والتاريخ تتحرك بمنظومة مفاهيمية موحدة، قدر ما كان ينظر إلى هذه المعارف بوصفها تبحث بأشكالية واحدة هي اشكالية الواقع وتناقضاته، وصراعاته، هذا يعني ان هذه المعارف اذا ما ارادت ان تكون معارف عليها ان تكون اشكالية، أي ان تبحث في منطق الأزمات الهيكلية، والبنيوية، التي تشل المجتمع وتعيقه عن التغير الثوري والبراكسيسي الذي كان ينشده غرامشي.

هذا ما جعل غرامشي يعيد النظر بمفاهيم تحولت إلى اقانيم مقدسة لا يأتيها الباطل لا من امامها ولا من خلفها، كمفهوم الحزب، والمكتب السياسي، والطليعة الثورية، والهيمنة السياسية، والمجتمع المدني، والدولة ... وغيرها.

هذه المفاهيم لم يأخذها غرامشي كما هي بحمولاتها الايديولوجية والمتسيسة من قبل الأحزاب الماركسية، أو الفاشستية التي كانت سائدة آنذاك، وكما مربنا سابقاً ان غرامشي كان يشكل خطابه الثقافي بشكل عام، وخطاب المثقف بشكل خاص من خلال القطع الابستمولوجي الذي احدثه مع الفكر الميتافيزيقي، واللاتاريخي، والدوغمائي، والأرثوذكسي .

فهل فعل الشيء نفسه في نقد العقل السياسي، الذي يحتوي على فكرة الحزب، والدولة، والمجتمع المدني؟

وهل ان الحزب والمجتمع المدني يعتبران الوسيط الابستمولوجي والاقتصادي والسياسي للأتصال بالجماهير من جهة، وبين مثقفي الشمال والجنوب من جهة أخرى؟

هذا سيكون موضوع المبحث الثاني للفصل الثالث.

أولاً:- مفهوم الحزب عند غرامشي:-

عندما ترد كلمة "حزب" يتبادر إلى أذهاننا على الفور صور التسلط* والقمع والاضطهاد هذه الصور لطالما حفظت في ذاكرتنا الجمعية وتحولت إلى مخيال سلطوي في لا شعورنا، جراء الممارسات اللاانسانية، واللاقانونية التي رسختها الانظمة العربية "التوليتاتارية" والمتسلطة بشعارات كلية تصادر الفرد بمجرد الأشتباه به، أو بمجرد ان يعبر عن رأيه بطريقة مباشرة.

فأي حزب يعنيه غرامشي؟

هل هو حزب الشعارات البراقة الذي لا يدوم الا بوقود الدماء؟

ام هو حزب الولاء الاعمى للقائد المطلق ابتداء من ستالين، مروراً بهتلر، وموسوليني، وماوتسي تونغ، وانتهاء بالسلطة البعثوية؟

ام هو حزب الاجتماعات والاشتراكات والخفارات الليلية التي تقمع المجتمع مقابل الحفاظ عليه؟

كما مر بنا سابقاً، وكما اكدنا مراراً ان غرامشي مفكر القطائع الأبستمولوجية بدون منازع، ما ان يأخذ مفهوماً معيناً ويستعمله في منظومته الفكرية حتى نرى انه لا يأخذه بالمعنى الوارد أو المستعمل في الادبيات الفلسفية أو التاريخية، أو السياسية لانه مفكر أشكالي ينطلق من الواقع الذي يحدد طبيعة المفهوم، ويعيد تشكيله، بعدما غادر حقله الابستمولوجي والمراجع والمصادر وبمعزل عن المراجع التي قد تزيد المفهوم غموضاً وتعقيداً بل على العكس احياناً تزيدها تعقيداً وغموضاً، وهذا ما عناه محمد عابد الجابري عندما قال:-

* كما هو حاصل في ذهنية العراقي اليوم الذي فقد الثقة بكل الاحزاب نتيجة لتجربته المريرة مع حزب البعث!

((كان التحديد القاموسي للمفاهيم أو الجدل الفقهي حولها لا يفيد قط في توضيحها، بل العكس يعمل على لفها في اكوام من الضباب تعتم الرؤية وتنحرف بها، ان الطريقة الاسلم لتوضيح مفهوم من "المفاهيم" هي نقله من ميدان المجرد إلى ميدان "المشخص"*. والمشخص هنا قد يكون الواقع العياني نفسه، وقد يكون الحقل المعرفي، أو الايديولوجي الذي استعمل داخله ذلك المفهوم، وفي كلتا الحالتين تكتسي عملية التوضيح هذه ليس فقط "التحديد" و"التعريف"، بل أيضاً وهذا هو المهم طابع المراجعة والتصحيح، ومن هنا تصبح عملية تحديد المفاهيم عملية اغناء لا عملية تفقير))(٢٤٦).

من هنا سوف ننطلق في قراءة الحزب عند غرامشي، لان غرامشي لم يعتبر الحزب منظمة سياسية منغلقة على نفسها، ولا يعتبره كياناً مستقلاً عن المجتمع أو عن المثقفين، وهذا ما يجعل غرامشي ينفرد برؤيته للحزب حيث انه لا يؤسس اية قطيعة بين المثقف وبين الحزب، ويكاد يجعل من دور الحزب مقارباً لدور المفكر العضوي، يقول بيوتي:

((ما هو تنظيم المثقفين المرتبط اشد الارتباط عضوياً بطبقة اجتماعية ؟ ما هو تنظيم المثقفين الأكثر قدرة على اعطاء طبقة اجتماعية ما وعي مكانها ووظيفتها في مجتمع ما؟ ما هو التنظيم الأعظم فعالية في تحويل العلاقات الثقافية القائمة؟ ما هو التنظيم الأصلح لضمان هيمنة طبقة اجتماعية على اخرى؟ ان الجواب يفرض نفسه من تلقاء نفسه: انه الحزب))(٢٤٧).

ان المتتبع لهذه الأسئلة يجد انها تمثل قطائع ابستمولوجية مع كل المفاهيم الايديولوجية للحزب، والمفاهيم التي تنسب فكرة الحزب لصالح النظام السياسي المسيطر فقط، وهذا ما وعاه وتجاوزه غرامشي عندما حول مسار الحزب من مؤسسة مختصة في تسويغ سياسة الدولة القمعية، إلى مؤسسة مدنية هدفها الارتقاء بوعي الجمهور العضوي والبسيط من اجل احداث الثورة المفاهيمية التي تقلب مراكز المفاهيم السائدة لانها تحولت إلى سياج السلطة، يقول بيوتي:-

---

* هذا ما قمنا به في الفصل الأول.

(٢٤٦) الجابري (محمد عابد)، مجلة المشروع الاشتراكية المغربية، ص١٣.

(٢٤٧) بيوتي، مصدر سابق ذكره، ص٦٣.

((الحزب هو الجهاز الثقافي الأمثل، الجهاز الذي يجسد عينياً معنى مفهوم المثقف: الحزب هو المثقف الجماعي*، ان الحزب يطابق على احسن وجه مفهوم المثقف إلى درجة قد تحسب معها ان غرامشي حدد هذا الاخير نسبة إلى الحزب وبدالة الحزب، ومن ثم فأن دراسة الحزب ستكون خير وسيلة لاستيعاب المثقف))[٢٤٨].

من هنا نرى ان غرامشي جعل من فكرة المثقف البراكسيسي الواقع، حتى يتشكل البراكسيسي لابد من جهاز فكري، وثقافي يستوعب مشروع المثقف، ويستوعب مكانته الاجتماعية بين افراد المجتمع بمعنى ان يكون مصدر تغيير لواقعهم،وليس تدمير لواقعهم، لهذا جعل غرامشي الحزب بمثابة الروح المطلق عند هيغل الذي يجسد وجوده من خلال صور، وتجليات الفكر في انجازاته الثقافية من خلال حركته في التاريخ:-

((ليس من شك ان غرامشي دأب على اعطاء اهمية كبيرة لقضية الحزب السياسي، ليس فيما يتعلق بحزب الطبقة العاملة فقط، وانما للاحزاب في حياة الدول الرأسمالية الغربية، لانه يعتبر الحزب أداة "للتثقيف" و"التحضر"، حيث يقول اذا كانت الدولة تشكل الذراع الاكثر العقاب للحكم الشرعي القانوني للبلد، فان الاحزاب، التي تمثل الانتماء العضوي* لنخبة ما إلى ذلك الحكم (والمعتبر كتنظيم جماعي يجب ان تثقف كل الجماهير بموجبه)*، عليها ان تظهر في حياتها الداخلية انها قد تشربت القواعد التي هي في الدولة التزامات قانونية، على اعتبار انها مبادئ للسلوك الاخلاقي والوجداني، وفي الاحزاب اصبحت الضرورة حرية، وهذا هو منطلق القيمة السياسية الكبرى للانضباط الحزبي الداخلي. ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار الاحزاب كمدارس لحياة الدولة، ان هذه الفقرة تكتسب اهميتها من علاقة الاحزاب ووظيفتها بالمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية التي تشكل البنية الفوقية في دولة ما.

ومن هذا المنظور، فأن على هذه الاحزاب ان تمثل للحكم القانوني الراهن الذي ينظم علاقتها بالدولة، وان تدخل اللعبة الديمقراطية من موقع الصراع التنافسي السلمي، اما فيما يتعلق بمقولة: وفي الاحزاب اصبحت الضرورة حرية، فان المقصود بها انه

---

* كان سابقاً جهازاً قمعياً، هذا احد انواع القطع الابستمولوجي الذي احدثه غرامشي.

[٢٤٨] المصدر نفسه، ص٦٤.

* هذا يذكرنا بحكاية الكسب العشوائي في احزاب انظمتنا العربية، لانها قائمة على الاكراه والقسر.

* ان صفات هذا الحزب تبدو طوباوية بالنسبة لاحزابنا العربية؟!

بواسطة الانضباط الحزبي، الذي يعد، ليس بالتاكيد قبولاً سلبياً وكسولاً للاوامر، وليس تنفيذاً آلياً للمهمات ولكن فهماً واعياً وواضحاً للاهداف التي يجب تنفيذها والانضباط بهذا المعنى لا ينفي الشخصية الفردية بل يحد من الاندفاعات المرتبطة بالرغبات والاندفاعات غير المسؤولة، أي من خلال هذا الدور الانضباطي الحزبي تستطيع الطبقة التابعة، أي الطبقة الموجهة قبل الاستيلاء الفعلي على السلطة ان تحقق اهدافها))[٢٤٩].

نرى ان غرامشي يجعل من الحزب أيضاً منظماً لوظائف الدولة الداخلية من اجل تنظيم عمل الدولة من خلال علاقتها بالمجتمع، وبالافراد لكن غرامشي يؤكد كثيراً على مسألة علاقة المثقف والوعي الاجتماعي العضوي.

((غرامشي يؤكد على اهمية دور المثقفين الحاسم في تحقيق اللحمة الفكرية والثقافة الجديدة داخل الكتلة الثورية الجديدة، حين يقول يشير وعي الذات النقدي تاريخياً وسياسياً إلى بروز نخبوية من المثقفين. ليس بأمكان كتلة بشرية ان "تميز" نفسها وان تصبح مستقلة بأدارتها بدون ان تنظم نفسها، ولا تنظيم بدون مثقفين أو قادة، أي بدون ان يكون الجانب النظري من رابط النظرية الممارسة مميزاً عينياً في مجموعة مختصة بالتطوير المفهومي والفلسفي.

وكان غرامشي يرى ان الشرط المسبق والضروري لتحقيق هذه الوحدة للحلف الطبقي الثوري على صعيد الايديولوجيا والثقافة الجديدة في اطار معركة تحرير الجماهير الشعبية، يجب ان يحدث موضوعية مطابقة، حيث يصبح الحزب الثوري أو الامير الحديث* في علاقته العضوية مع المثقفين والجماهير والصيغة التاريخية والحامل الفعال ليس للوعي الطبقي فقط، وانما ايضاً التصور الجديد المتكامل للعالم والحياة، أي لحضارة جديدة في كل مجالات الحياة.

ثم ان الجماهير الشعبية عامة، والطبقة العاملة بخاصة تصبح في لحظة معينة من تاريخها، وتطورها واعية بأنها تفتقد إلى عنصر مكون ضروري، لكي تمثل صراعاً رفيعاً في حركة الصراع الطبقي، وهذا يفترض تنظيم نفسها في حزب ثوري، يمركز ارادتها الجمعية القومية الشعبية، ويبلور الصيغ المنطقية والمنظورة لوعيها الطبقي، ويوجد تلك الكتل العضوية من الجماهير بكل زخم وعيها الطبقي الغريزي في اتجاه تطوير وعيها

---

(٢٤٩) كتاب عن فكر غرامشي، (انترنيت).

* سوف نشرح مفهوم الأمير لاحقاً.

الخاص، باعتباره المثقف الجمعي، حيث يكون كل عضو فيه مثقفاً إلى حد ما بمعنى انه يشارك في التصور للعالم والحياة.

كما ان الحزب – المثقف الجمعي، والمثقف العضوي لا يتمكنان من تملك نظريتهما الثورية، الا عبر انتهاج سياسة ثورية قوامها تأمين العلاقة بين النظرية والممارسة لا في النظرية فقط، وانما في الممارسة ايضاً، عبر وحدة الفكر والتعاضد الثقافي العضوي، وهذا يتطلب اقامة العلاقة العضوية بين المثقفين العضويين والجماهير الشعبية، بنفس قوة علاقة الوحدة المطلوب تحقيقها بين النظرية والممارسة وهذه الوحدة لا تكون ممكنة، بل انها تصبح مشروطة، بالدور الذي يلعبه المثقفون العضويون، وبقدرتهم على ان يجعلوا انفسهم مفكرين* عضويين لتلك الجماهير الشعبية، بالاضافة إلى قدرتهم على تنمية وتطوير وتوحيد المسائل، التي تطرحها الجماهير الشعبية في خضم نشاطها الثوري، عبر خلق كتلة ثقافية واجتماعية ثورية. وهنا تكمن مهمة المثقفين العضويين والحزب في تحقيق العلاقة الجدلية مع الجماهير الشعبية، وفي مد الجسور بين "الفلسفة العليا"، حيث ان الماركسية باعتبارها فلسفة عالية لا يمكن لها ان تظل فلسفة متخصصة* موجهة إلى زمر محدودة من أهل الفكر والثقافة*، بل ان المطلوب من الفلسفة الماركسية، هو اعداد وتنمية فكر وثقافة ارفع واعلى من فلسفة الجماهير السفلى البدائية، أي فلسفة "الحس العام" لكي تخلق ثقافة جديدة نقدية متماسكة تماسكاً عملياً، أي فلسفة جماهيرية جديدة، أو ماركسية شعبية واقعية وتاريخية تكون في علاقة عضوية بالجماهير الشعبية، وتستهدف النهوض بها نحو تصور اعلى للعالم والحياة))[٢٥٠].

نرى هنا ان غرامشي قريب جداً إلى ماركس في مفهومه لعمل الحزب، ودوره الاجتماعي والثقافي، لاسيما للطبقات الشعبية التي تفكر من خلال ثقافة الحس العام:-

((الحزب ليس تشكيلاً مبنيا على اسس تجريبية يوجه فئة اجتماعية على السطح السياسي، بل هو طليعة واعية تتغلب الطبقة العاملة عبرها على مباشريتها المبعثرة

* هذا الاختلاف بين المثقف العضوي/المفكر العضوي يؤكد طروحتنا في تأسيس هذا الاختلاف في الفصل الثالث.

* بهذه الطريقة يقرأ ويفهم غرامشي الماركسية.

* غرامشي هنا ينقل رؤيته من المثقف إلى الماركسية والحزب حيث يعتبرها كلاً واحداً.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص٩.

والثانوية، ان الحزب لا يشكل مجرد "اداة فعل" بين يدي ذات تاريخية موجودة سلفاً ولها اهدافها وطابعها المحدد بدقة، بل هو يمثل التوسط الذي تبني هذه الذات نفسها عبره محددة اهدافها الخاصة وهدفها التاريخي، كما انه ليس من الممكن التوصل إلى هذا الهدف ضمن اطر مجردة أو سكونية ومحددة منذ البداية بل على العكس، ان الهدف نفسه نتاج وعي التطور للطبقة الذي يتشكل خلال الممارسة، بهذه الطريقة تصبح العلاقة بين الطبقة والحزب جدلية كلياً، ان الحزب والوعي الثوري خارجيان بالنسبة للطبقة أو على الاقل إلى مباشريتها الاجتماعية من جهة، اما من جهة اخرى، فانه ليس بوسعهما الا ان يبقيا جزءاً من الطبقة ممثلين وعيها بنفسها، الممارسة التي تميط اللثام عن اسرارها، النتاج الأخير لنضوجها التاريخي الفعلي، لهذه الاسباب مجتمعة يشكل الحزب الثوري بحكم وجوده نقداً عاملاً للدولة البرجوازية ويعلن التغلب على الانفصال بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، بين الانسان والمواطن، تتحرر السياسة نفسها في الحزب من كل الحدود الميكافيلية، بكلمة أخرى، تصبح السلطة وسيلة لأهداف اجتماعية ايجابية، كما ان تنظيم الحزب في كل وقت يقوم على دوره كعامل تغيير الناس والمجتمع، كشكل مسبق لنظام اجتماعي جديد ومختلف))[٢٥١].

في واقع الامر لا يمكن للحزب ان ينهض نهضة اجتماعية وثقافية، ما لم يصفِ حسابه مع الوعي العفوي هذه العفوية التي تشتت وتبعثر الذهن والفكر الأمر الذي يجعله فريسة لكل ما هو فوضوي ولا عقلاني، هذا ما جعل غرامشي يتقارب مع لينين في نقده للعفوية في الخطاب السياسي، يقول منير شفيق:-

((كان غرامشي من القادة الشيوعيين القلائل الذين فهموا لينين بأصالة لا كصيغ وشعارات، أو على الأصح كان من القلائل الذين رفضوا فهم لينين على الطريقة الستالينية ولهذا جاءت افكار غرامشي حول الحزب وقضية الوعي والعفوية اغناء للينينية.

لقد انطلق غرامشي من نظرية ماركس حول الثورة بوصفها قفزة نوعية، وانطلق من النظرية اللينينية حول دور العامل الذاتي (الحزب والوعي) بوصفه شرطاً لحدوث القفزة النوعية أو طرح مجموعة من القضايا استناداً لهذين المنطلقين، ان "العفوية" في نظر غرامشي لا توجد في التاريخ كله كعفوية صرف اذ لابد من وجود عناصر من الوعي في

---

[٢٥١] ماغري (لوتشيو)، الماركسية والمسائل النظرية للحزب السياسي، دراسات عربية، العدد ٥، مارس، ١٩٧١، ص٤٤.

"اشد" الحركات عفوية ولكن هذه العناصر لا تكون منضبطة، أو متماسكة، في الحركة العفوية، ويعمق غرامشي هذا الرأي في كتابه ((الأمير الحديث)) فيقول ان ما من انسان ليست لديه فكرة أو مفهوم ما حول العالم.

((اذ ان مفهوم الانسان حول العالم ينتمي دائماً إلى نوع من مفهوم جماعة ما، وبالتحديد المجموعات البشرية التي تشاركه طريقه وتفكيره وعمله)).

ان الانسان ينتمي دائماً إلى فئة أو طبقة أو مجموعة من البشر وتتكون شخصيته بطريقة غريبة، ((انها تحوي عناصر من رجل الكهف وعناصر من كل التكوينات التاريخية السابقة)) إلى جانب عناصر من التكوين الاجتماعي القائم وتطلع إلى المستقبل، ان ابن الجماهير وهو يمارس نشاطه العملي أي تغيير الواقع المادي في عملية الانتاج يمتلك نوعين من الوعي احدهما متضمن في نشاطه العملي الذي يوحده مع كافة زملائه في العملية الأنتاجية، والآخر وهو وعيه الظاهر على السطح مكوناً من مجموعة الأفكار والمفاهيم التي ورثها من الماضي ومن المجتمع، وهو يحملها بدون نقد.

ان هذا الانقسام بين الوعي الظاهر وبين النشاط العملي كثيراً ما يكون في حالة تناقض بل قد يصل هذا التناقض إلى نقطة ((يتعطل معها كل عمل وقرار واختيار وتتولد حالة سلبية فكرياً وسياسياً واخلاقياً، وعند هذه النقطة تتولد النظرية التي تتوافق مع البشر الذين يمارسون النشاط العملي الواحد من اجل ان يجعل النشاط العملي والوعي اكثر تماسكاً وانسجاماً.

فالمسألة اذن، كيف يمارس النشاط؟ ثمة اسلوبان اما تبعاً لوعي مفروض من الخارج ومتوارث ومتناقض، واما تبعاً لمفهوم نقدي يقوم على الوعي (الامير الحديث، ص٦٧).

ومن هنا ينطلق غرامشي إلى ضرورة نشوء الاحزاب والحركات العقائدية الخ، من اجل نشر الوعي المحدد، ب- العمل المنسجم مع الوعي، جـ- توحيد كل من يقبل بهذا الوعي ونشره، د- اعطاء الانسجام والوحدة لمختلف النشاطات الانسانية، ولكن هذه الاحزاب والحركات قد تعمد لعملية توحيد الطبقات وتهبط بالمثقف لمستوى الجميع عبر نظام حديدي من الايمانات والعقائد، اما الماركسية فهي عكس تلك الحركات التي تولدت في عصور العبودية والاقطاعية، اذ ان الماركسية تعمد على تحرير المجتمع من الانقسام الطبقي، ولهذا فهي تحاول توحيد المثقفين والعمال من اجل رفع مستوى وعي الطبقة

العاملة والجماهير لتساعدهم على عمل باستقلالية حقيقية، وبالتالي لتمكينهم من امتلاك السلطة السياسية وبناء المجتمع، لذلك لا تستطيع الماركسية عبارة عفوية الجماهير أي انها ترفض ان تفرض على اكثر العناصر تقدماً تخلف العناصر المتأخرة، وهنا يأتي غرامشي لتحليل وضع المثقفين. فهم يمثلون، في نظره التعبير عن التقاليد والقيم وطرائق التفكير والنظرة الاخلاقية وهم منتشرون في المجتمع .. ان هذه القوى الفوقية تتمتع باستقلالية ذاتية عن البناء التحتي بعد ان زال وتولد مكانه بناء تحتي جديد.

لذلك فان المثقفين يمثلون المشروع والمثل والتعبير عن العالمية وعن الاستلاب الذي يمزقهم به المجتمع، ان المثقفين في نظر غرامشي لا ينيرون طريق الثورة بالعلم فحسب، وانما يلعبون دوراً وسيطاً بين واقعين تاريخيين كل منهما يؤثر على الآخر: واقع عفوية العمال وواقع الثقافة بمعناها الواسع، ان الايديولوجية الثورية والحزب الذي يمثلها هما نتاج العلاقة اليالكتيكية بين هذين العنصرين، فالحزب هو طليعة قائدة ضمن وضع شديد التعقيد وهو يمثل وعي الطبقة لذاتها وتخطيها لذاتها أي الاتجاه نحو العالمية.

لذا على الحزب ان يكرس قيادته في كل المجالات ويعبر عن نفي ما هو قائم – بما في ذلك نفي الطبقة لذاتها، كما يجسد الجديد أي صورة المستقبل مع النقد، بل ان غرامشي اراد للحزب ان لا يصبح بيروقراطياً حاكماً وانما ان يمثل باستمرار نقد الواقع القائم))[٢٥٢].

هكذا نرى ان غرامشي تعامل مع الواقع كما هو، بسلبياته، وشعبيته، وعفويته، ووصل إلى نتيجة هامة وهي ان الجماهير لا يمكن ان تترك وحدها لانها ليست لديها القدرة على ان تنظم نفسها بنفسها ولو كان لديها القدرة على ذلك لما كانت طبقة شعبية، هنا يضع غرامشي ثالوثاً جديد لقيادة الواقع قيادة "براكسيسية" يتكون هذا الثالوث، من المثقفين، والحزب، والامير، وقد رأينا العلاقة المتفاعلة والديالكتيكية بين المثقفين والحزب، لكن يبقى مفهوم الامير الذي يذكرنا بكتاب الامير لمكيافيلي، فما هي حكاية الامير؟

أ يمثل الامير شخصاً، ام نظاماً، ام مخلصاً، ام استراتيجية ... أم ماذا ؟

---

[٢٥٢] شفيق (منير)، الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري، دار الطليعة – بيروت، ط١، ١٩٧١، ص١٠٣.

ثانياً:- مفهوم الامير عند غرامشي:-

قد يتفاجأ المتلقي عندما يقرأ مفاهيم الامير ووظائفه لتقاربه الشديد مع مفهوم الحزب عند غرامشي، حيث ان الحزب والامير يكادان يحققان وظيفة واحدة هي خلق وعي جديد متحرراً من التسلط، ويمارس التفكير بطريقة نقدية، الا ان الامير يختلف عن الحزب من حيث ان طبيعة الامير هي استراتيجية اكثر مما هي تملكية، بمعنى اذا كان في الحزب تنظيم قيادي، وثوري من قبل جماعة تتحرك في فضائه، فاننا لا نرى في الامير مثل هذا الشيء، لانه خطاب/ممارسة، واستراتيجية، ينأى بعيداً عن التملك والتأدلج، يقول غرامشي عن الامير:-

((بأمكان الامير الحديث–الاسطورة–الامير، ان يكون نظاماً، لا ان يكون شخصاً حقيقياً، فرداً عينياً، نظاماً بمعنى عنصر مجتمعي مركب يبتدئ فيه تلاحم الأرادة الجمعية وتأكيدها الجزئي في الممارسة))[٢٥٣].

اذن هل نعتبر "الامير" البيان التأسيسي لكل حزب ممكن؟

وهل نعتبر "الامير" سياسة الحزب، ام حزب السياسة؟

ام نعتبر "الامير" هو النظام الخفي الذي يسير نظام الاحزاب؟

يبدو ان غرامشي كان ينوي ان يطور أو يحدث فكرة الحزب، بمعنى ان يخرجه من اطاره التقليدي، كما ذكرنا ذلك مسبقاً، فجعل من "الامير الحديث" مبشراً بخطاب جديد يتفاعل مع الحزب من اجل تأسيس مشروع الاصلاح الجماهيري بفاعلية اكثر وبحداثة اكبر، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فيصل دراج:-

((تطرح مسألة الثقافة بشكل عام وضع ((الامير الحديث)) في علاقته بالجماهير بهذا المعنى فان ازمة الماركسية هي ازمة (علاقة الامير الحديث بالجماهير) أي توقف التفاعل المتبادل بينهما، بسبب ممارسة سياسية تحجرت تعاين الجماهير بمنظور سلطوي تقليدي، تفرزه بيروقراطية ترى امتيازاتها الذاتية قبل ان ترى مصالح الجماهير، فلا يكون تصورها للاصلاح والاصلاح الذاتي الا مرآة لمصالحها الذاتية))[٢٥٤].

لذلك جعل غرامشي "الامير" حزباً آخر يختلف عن فكرة سياسة الاحزاب، التي لا هم لها "الا السلطة الكيانية"، من هنا نرى غرامشي يوضح هذه النقطة بقوله:-

---

[٢٥٣] غرامشي، الامير الحديث، ترجمة زاهي شرفان، ط١، ١٩٧٠، دار الطليعة، بيروت، ص٢٢.

[٢٥٤] غرامشي، وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة، ١٩٩٠، مصدر سبق ذكره، ص٢١٩.

((لقد قلت بعدم امكانية كون الداعي للأمير الحديث في العصور الحاضرة بطلاً فرداً، انه "حزب سياسي" أي ذلك الحزب الذي يهدف (والذي قد اسس تاريخياً وعقلانياً لهذا الهدف) لتأسيس نوع من الدولة الجديدة، لانه من الضروري الملاحظة بأنه في النظم "الكلانية" يأخذ الحزب الوظيفة التقليدية للعرش، ويكون كلانياً بالتحديد لانه يقوم بهذا الدور، مع ان كل حزب هو تعبير عن فئة اجتماعية واحدة، تمثل بعض الاحزاب فئة واحدة بمعنى انها تقوم بمهمة احداث التوازن والتحكيم بين مصالح فئتها ومصالح فئات اخرى، كما تتأكد من ان تطور الفئة الممثلة يجري مع موافقة ومساعدة فئات متحالفة معها، هذا ان لم تكن هذه فعلاً فئات مضادة، ان الصيغة الدستورية التي ((يملك ولا يحكم)) بموجبها الملك أو رئيس الجمهورية هي الصيغة القانونية التي تعبر عن وظيفة التحكيم هذه: التأكد من عدم قيام الاحزاب الدستورية ((بكشف اللثام)) عن العرش أو عن الرئيس، كما ان صنع المسؤولية الحكومية وعدم مسؤولية رئيس الدولة عن الاعمال الحكومية ما هي الا التحايل القانوني للأسس العامة لمبدأ الوصاية على وحدة الدولة أي لموافقة المحكومين على اعمال الدولة بغض النظر عن التركيب الشخصي والحزبي للحكومة.

لدى الحزب الكلاني، تفقد هذه الصيغ معانيها ويقل شأن المؤسسات العاملة بموجبها، ألا ان وظيفة المؤسسات هذه تدخل في صلب الحزب الذي سيمجد المفهوم المجرد ((للدولة)) والذي سيعمل بطرق مختلفة ليعطي الانطباع بفعالية ونشاط هذه ((القوة المحايدة))، [الدولة الكليانية هي الدولة التي يسيطر عليها حزب دكتاتوري في جميع مجالات الحياة ومرافقها تتعدم به وساطة المؤسسات العامة بين شكل الدولة القمعي وبين هيمنتها، النظم الفاشستية هي التعبيرات الأكمل عن هذه التركيبية – المترجم]))[٢٥٥].

اذن ان "الامير" ينظر اليه غرامشي بوصفه ممارسة ضد التحجر الحزبي الذي لطالما انتقده غرامشي بكافة صوره وممارساته الطقوسية التي تقدس وتصنم الشخصية، كما مر بنا مع نقد غرامشي "للعبادة الاستالينية".

من هنا يغدو "الامير" دليل عمل الحزب، والمثقف، والبراكسيس. حيث تجتمع هذه مع بعضها لتشكيل ثقافة نقدية راديكالية، تتجاوز القديم الذي يحتضر وتعجل – بولادة الجديد الذي ينتظر:-

---

[٢٥٥] غرامشي، الامير الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٤٤.

((ان الامير الحديث يعيد قراءة الماركسية العالية، ويعيد صياغة الحس العام، ويطرح برنامج عمل، جوهره السيرورة، حيث يعاد ابداً تركيب النظرية والحزب والجماهير ان المقدمات السابقة جميعها تأخذ دلالاتها من علاقتها ومفهوم الحزب ووظيفته، ودوره، كما يراه غرامشي، فبدون وجود الحزب كوسيط سياسي متعدد المعاني يصبح الحديث عن السياسة الثقافية وماركسية الجماهير شكلاً من اللغو والثرثرة، أو يصبح شكلاً من الحلم الذي لا مجال لتحقيقه على الارض، فتكون هنا الوظيفة الاساسية "للامير" هي تحقيق الوحدة الجدلية بين النظرية والسياسة وهذه مهمة كلية وشاقة، وحبلى بالتناقضات، وبالتقدم والتراجع، طبقاً للجدل المعقد لحركة الصراع الطبقي في المجتمع، وعملية تحقيق هذه الوحدة مرتبطة ايضاً بجدل العلاقة العضوية بين المثقفين، الذين يتحملون مسؤولية تاريخية في انتاج ثقافة جديدة، عقلانية، وجذرية وتاريخية موجهة إلى الجماهير الشعبية تهتدي بها في نشاطها العملي، وفي ممارستها للصراع الطبقي، وذلك باقامة كتلة ثقافية واجتماعية لمواجهة الثقافة المسيطرة، وبين كتلة الجماهير البسيطة "الخاملة" التي يعمل الحزب الثوري على الأرتقاء بها إلى مستويات ثقافية اعلى، وهذا لن يتحقق الا بالترابط العضوي بين وجهة النظر السياسية الثقافية من جهة، وبين متانة التنظيم والمركزية الثقافية الجديدة للتربية الجماهيرية من جهة اخرى))[٢٥٦].

يقول غرامشي بهذا الخصوص:-

((يجب على الامير الحديث ان يكون عامل اصلاح ثقافي واخلاقي، اذ ان الاصلاح هو ارضية تحقيق تطور لاحق للارادة الجماعية الشعبية أرضية تشكل منجزاً- شاملاً للحضارة الحديثة))[٢٥٧].

اذن هل يمكننا ان نقول بعد كل ذلك، ان الحزب هو الحركة التاريخية والامير مادتها؟

او نقول، علاقة الامير بالحزب، هي كعلاقة الهيولي بالصورة، بالمفهوم الارسطي، بحيث اننا لا يمكننا ان نتكلم عن فكرة الحزب بدون فكرة الأمير والعكس أيضاً، وعندما يكون الحزب واقعياً، فانه يكون معقولاً من خلال الامير الحديث، لذلك جعل غرامشي من

---

[٢٥٦] كتاب عن غرامشي، (انترنيت-مصدر سبق ذكره، ص١١).

[٢٥٧] المصدر نفسه، ص١١.

الامير، ضرورة تاريخية، حيث يقول في نص عن الامير الحديث، وقد ترجم – بـ(السلطان الحديث)((الضرورة التاريخية والارادة الفاعلة)).

((يجب ان يتضمن السلطان الحديث قسماً مختصاً باليعقوبية (حسب المدلول الكامل الذي عرف لهذا المفهوم، في التاريخ، وبحسب ما ينبغي ان يكون له من معنى مجرد) يبين كيف تشكل الارادة الجمعية في الواقع المشخص وكيف كان عملها في بعض مظاهرها على الاقل ابداعاً جديداً واصيلاً، ويجب كذلك ان تحدد الارادة الجمعية والارادة السياسية العامة بالمعنى الحديث اعني الارادة من حيث هي فاعل للضرورة التاريخية، من حيث هي محرك اول لمأساة تاريخية حقيقية.

ويجب ان يكون احد الاقسام الاولى، مشتملاً على البحث في ((الارادة الجمعية)) بحيث يضع المسألة في الحدود الآتية وهي:

حتى يمكن القول بوجود الشروط التي تسمح للارادة الجمعية–القومية–الشعبية بالتولد والنمو؟ ثم يلي ذلك تحليل تاريخي (اقتصادي) للبنية الاجتماعية في البلاد المخصوصة بالدراسة، وتمثيل "مسرحي" للمحاولات المبذولة عبر القرون، من اجل توليد تلك الارادة، وبيان اسباب فشلها المتكرر، فاذا شئنا ان نعرف لماذا لم تقم في ايطاليا، في ايام ماكيافلي، ملكية مطلقة، وجب علينا ان نرجع في ذلك إلى الامبراطورية الرومانية (مسألة اللغة، ومسألة رجال الفكر*، الخ..) وان نفهم وظيفة الوحدات الادارية في العصر الوسيط، ومعنى المذهب الكاثوليكي، الخ، وخلاصة القول يجب وضع رسوم للتاريخ الايطالي كله، أعني رسوماً تركيبية وصحيحة.

ومن الضروري ان نبحث عن سبب الفشل المتكرر لمحاولات خلق الارادة الجمعية القومية الشعبية، في وجود الزمر الاجتماعية المعينة التي نشأت من انحلال البرجوازية الخاصة بالمدن والقرى، وفي خصائص الفئات الاخرى التي تمثل وظيفة ايطاليا الدولية من حيث هي كرسي الكنيسة والمؤتمنة على الامبراطورية الرومانية المقدسة، الخ ... فان هذه الوظيفة والوضع الناشيء عنها يحددان موقفاً داخلياً يمكن تسميته بالموقف الاقتصادي النقابي، أي من جهة السياسة، أسوأ صور المجتمع الاقطاعي، وأقلها نزوعاً إلى التقدم، واكثر ركوداً: وهكذا كان يعوز هذا المجتمع دائماً قوة لم يكن في وسعها ان تتكون – وهي القوة اليعقوبية الفعالة، أي بالضبط تلك القوة التي استطاعت في الامم

---

* لم تترجم رجال الثقافة، لوجود فصل وفرق بين الاثنين ذكرنا ذلك في الفصل الثاني.

الاخرى، ان تحرك الارادة الجمعية القومية الشعبية، وان تنظمها، وان تعمل بذلك على تأسيس الدول الحديثة))[٢٥٨].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو:

ماذا يعنينا الأمير، والحزب في مرحلتنا الراهنة؟

وهل ان احزابنا متحقق فيها حضور الامير كفاعلية ابستمولوجية نقدية؟

ام هي بقيت احزاب تقليدية؟

هل ان احزبنا حققت هذا التلاحم العضوي بين الثقافة الشعبية، والمثقف، والحزب، ام ان كل واحد من هؤلاء يقف على طرفي نقيض؟

هل تعيش احزابنا السياسية أزمة عضوية، أي أزمة الطبقة المسيطرة، كما يقول غرامشي؟

في فقرة يعنونها غرامشي بـ((ملاحظات حول بعض وجوه بنية الاحزاب السياسية في مراحل الازمة العضوية، يكتب غرامشي تفصيلاً لطبيعة هذه الازمة:-

((تتسلخ الفئات الاجتماعية، في دور من ادوار تاريخها عن احزابها التقليدية أي ان الاحزاب التقليدية، بالصورة التنظيمية التي تبدو فيها، وبالرجال المعنيين الذين يشكلونها ويمثلونها، ويقودونها، لم تعد تتعرف فيها طبقتها، أو الشطر الذي تمثله منها، على تعبيرها الخاص، عندما تحدث هذه الازمات، يصبح الوضع المباشر حرجاً وخطيراً، اذ يفسح المجال امام الحلول العنيفة، ونشاط القوى الخفية، ممثلة برسل العناية الألهية.

كيف تتكون أوضاع التعارض هذه بين ((الممثَّلين والممثِّلين)).وتنتقل من اطار الاحزاب (التنظيمات الحزبية بالمعنى المحدد للكلمة، المجال الانتخابي-البرلماني تنظيم الصحافة)، إلى جهاز الدولة كله مدعمة موقع السلطة البيروقراطية المقابل (المدني والعسكري)، وموقع الأوساط المالية والكنيسة، وكل الهيئات المستقلة نسبياً عن ذبذبات الرأي العام؟ تختلف العملية بين البلد والآخر، رغم ان مضمونها لا يتبدل والمضمون هو ازمة هيمنة الطبقة المسيطرة، وتتفجر الازمة اما لان الطبقة المسيطرة فشلت في عمل سياسي كبير، طلبت أو فرضت بالقوة في سبيله رضوخ الجماهير العريضة (الحزب مثلاً) واما لان الجماهير واسعة (لاسيما من الفلاحين والمثقفين البرجوازيين الصغار) انتقلت فجأة من العزوف السياسي إلى شيء من النشاط، وطرحت مطالب تشكل في مجملها

---

[٢٥٨] تاكسيه، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٩.

المبعثر ثورة يدور الكلام (آنئذ) على (ازمة السلطة) تولد الازمة أوضاعاً مباشرة خطيرة لان مختلف فئات السكان لا تملك نفس المقدرة على تحري وجهة السير بسرعة، وعلى اعادة تنظيم ذاتها بموازاة غيرها.

فالطبقة المسيطرة التقليدية، بطاقمها السياسي العديد، والمدرب تبدل رجالها وبرامجها، مستعيدة السيطرة التي تفلت منها بسرعة لا تقوى عليها الطبقات التابعة، واذا اضطرت (الطبقة المسيطرة) للتضحية، ضحت وتعرضت لغد مظلم مليء بالوعود الديماغوجية، لكنها تحتفظ بالسلطة، وتشد بنيانها، وتستعملها لسحق الخصم، وبعثرة قيادته التي لا يمكن ان تكون ذات عدة وعدد، ان انتقال قواعد عدد كبير من لاحزاب تحت علم حزب واحد يمثل حاجات الطبقة كلها ويلخصها على وجه افضل))[٢٥٩].

هنا يشخص غرامشي آلية تحرك الاحزاب السياسية واشتغالها والبحث فيما اذا كانت هذه الاحزاب تحقق ما مطلوب منها وهو تحقيق اعلى مراحل الاتصال بالثقافة الشعبية السائدة من اجل الوصول إلى اعمق اعماق "الشعور المحلي"* والذي يحتاج إلى من ينظمه بصورة مستمرة، إلى ان يتشكل عنده الوعي، أو الادراك النقدي، لكن السؤال هنا هو هل يستطيع الحزب ان يقوم بهذه الوظائف؟

وهل يملك الحزب الاستعداد وان يتجاوز نخبويته، ومركزيته، وبيروقراطية، من اجل تأسيس خيال راديكالي لتقويض الخيال الأرتكاسي؟*

يقول غرامشي:-

((ينبغي ربط هذا النمط من الظواهر باحدى اهم المسائل التي تمس الحزب السياسي، وهي مسألة مقدرة الحزب على مقاومة تبلد العادات والنزوع نحو (التخبط) والتخلف عن المرحلة، تولد الاحزاب وتصبح منظمات لتقود الوضع في لحظات حيوية بالنسبة لطبقاتها، لكنها لا تقوى دوماً على التلاؤم مع المهام، والمراحل الجديدة، كما انها لا تقوى دوماً على النحو* بموازاة مجمل علاقات القوى (وبالتالي لا تؤدي دور طبقاتها

---

[٢٥٩] غرامشي، الامير الحديث، مصدر سابق ذكره، ص٨٤-٨٥.

* هذا المصطلح من ابتكارنا.

* ما احوج احزابنا اليوم الى ان تطرح على نفسها مثل هذه الأسئلة.

* الأحزاب عندنا لا تخضع للكون والفساد لانها ثابتة، وأزلية، ومطلقة، لذا فهي لا تتغير.

المناسب) في بلد معين، أو على الصعيد العالمي، في تحليل هذه التطورات ينبغي التمييز بين العناصر الآتية الفئة الاجتماعية، جماهير الحزب، بيروقراطية الحزب وقيادته.

البيروقراطية هي القوة الروتينية والمحافظة الاكثر خطراً، وهي اذا ما أفضت إلى تشكيل سلوك متضامن ومنفصل يشعر بأستقلالية عن الجماهير، تخلف الحزب وفرغ من مضمونه الاجتماعي في لحظات الازمة الحادة، وبقي كأنه معلق في الفضاء))[٢٦٠].

يبدو ان غرامشي كان دقيقاً جداً في عبارته الاخيرة عندما قال ان الاحزاب معلقة في الفضاء، وهذا ما نلاحظه اليوم في مرحلتنا الانتقالية لبلدنا، حيث لم نرَ أي حزب استطاع ان يحقق كسب المجتمع بشرائحه المختلفة، باستثناء الاحزاب الدينية، التي حصلت على كسب كبير من الشعب ليس لانها قريبة من المجتمع، بل لان المجتمع ينجذب لكل ما هو ديني، ومذهبي، وطائفي، وانفعالي، وعاطفي.

لان المجتمع لا يجيشه أو يجمهره، الا الدين، بطريقته الطقوسية الساذجة الذي يسميه غرامشي ((التدين الشعبي)). يميز بينه وبين الدين الرسمي، أو النخبوي، الذي يمتاز بالاعتدال، والعقلنة، وبعد النظر.

اقول ان هذه الاحزاب بقيت بعيدة جداً عن هموم الحياة اليومية، لانها لا تفكر الا بمراكزها، ورجالاتها، هذا ما جعلها بعيدة عن المراجعة النقدية لمقولاتها ونظامها المعرفي، الامر الذي جعلها تتحجر في قلوب المجتمع، الذي انهكته فكرة الاحزاب*، والشعارات الفضفاضة، إلى جانب تحجر هذه الاحزاب داخل بيروقراطيتها المفرطة:

((اما ازمة الحزب السياسي فتحدث حين تشتد النزعة البيروقراطية في داخل الحزب، وتصبح قوة محافظة متحجرة، ومصابة بالانغلاق الايديولوجي، وبالتصلب في شرايين العقل، وتشعر بنظرة استعلائية في علاقتها مع الجماهير، الامر الذي يقود إلى وجود أزمة علاقة بين الحزب والجماهير الشعبية، حيث ان من مظاهر هذه الازمة في عصرنا الراهن، هي أزمة علاقة الحزب بالجماهير واستشراس الظاهرة المرضية للمركزية البيروقراطية في الحزب العاجزة عن اتخاذ أية مبادرة نحو الاصلاح الفكري والثقافي في داخله، لان هذا اصبح يتناقض جذرياً مع مصالحها الطبقية الجديدة، وبذلك يتحول الحزب

---

[٢٦٠] المصدر نفسه، ص٨٦.

* للمزيد انظر للباحث:

مقال: خلاصنا من جمهورية الشعارات، صحيفة نداء المستقبل، العدد ١٣٦، ٢٢ آيار ٢٠٠٣.

إلى مستنقع فاسد، وبركة راكدة، لان كل نهجه النظري والسياسي تحول إلى نهج تبريري لعلاقات السيطرة والخضوع القائمة في المجتمع فالبيروقراطية، التي تمثل الفئة الاوليغارشية الحاكمة داخل الحزب، تعمل على نفي أية ممارسة للديمقراطية السياسية في الحزب، حيث ان التخلي عن الممارسة الديمقراطية في داخله، تحول هذا الاخير إلى مزرعة قطاعية لمصلحة البيروقراطية، التي تقوم بحق انتقاء اعضائها، والاحتفاظ بهم في المراكز الحساسة، في اطار ممارسة عقيمة، تقوم على معيار الولاء لهذه البيروقراطية بصفة اساسية))[٢٦١].

قد يتبادر إلى الاذهان ان غرامشي يقف بالضد من التعددية الحزبية التي ان دلت على شيء فهي تدل على الممارسة الديمقراطية السياسية الجديدة، نرى على العكس ان غرامشي يبشر بالخطاب الديمقراطي، والممارسة السياسية، لكن ليس بالطريقة "الاستالينية" التي تقدس، وتصنم، وتأقنم زعماءها، وبالتالي تبتعد عن اهداف "الأمير" الابستمولوجية التي تتحقق من خلال فكرة الحزب، يقول بيوتي:

((ان مهمة الحزب الذي ينشر مركزة الطاقات ديمقراطياً هي توحيد تحليل الظروف مع قوانين التاريخ، توحيد التكتيك بالاستراتيجية، توحيد العفوية الشعبية بفلسفة الممارسة، اما اذا لم يهتم الحزب لمشاغل الطبقة، فأنه سينفصل عن هذه الطبقة رويداً رويداً ليؤسس نفسه في طائفة مغلقة ويناضل في اطارها وخارج اطارها ضد كل ما يمكن ان يعرض امتيازاته للخطر، وعندئذ، كما يقول غرامشي، تكتب الغلبة للمركزية البيروقراطية داخل الحزب، ويسعى قادة هذا الاخير إلى خنق كل معارضة في المهد، بما فيها المعارضات التي تدلل على مجانسة للمصالح الاساسية للطبقة التي يفترض في الحزب انه يمثلها، يقول غرامشي:-

((وجود هيكل عظمي تنظيمي ينطوي في ذاته على نفع كبير، اما لتقديم حل معين لمشكلة البشر، واما لمراقبة مختلف الفئات المثقفة والحؤول دون انحرافها خلسة وتحت ضغط المصالح الفئوية إلى ميدان آخر.

لكنه لن يوضح ابداً أي شكل من اشكال المراقبة يذهب به فكره اليه.

بيد اننا نستطيع ان نستخلص من مجمل اجزاء "الدفاتر" موقفاً ليبرالياً بما فيه الكفاية تجاه المثقفين، ففي تقدير المؤلف، تحول الكنيسة الكاثوليكية دون حدوث تلاحم

---

[٢٦١] كتاب عن غرامشي، انترنيت، مصدر سبق ذكره، ص١٣.

جذري بين المثقفين والجماهير، بقمعها من جهة أولى الأوائل بواسطة الحرمات وادراج مؤلفاتهم في ثبت الكتب الممنوعة*. بأبقائها من الجهة الثانية على الجماهير في وضع فكري سلبي وخانع، ويعارض غرامشي هذه السياسة ليدعو إلى رفع السوية الثقافية للجماهير بأعتبار ذلك الوسيلة الحقيقية الوحيدة لتوحيد المثقفين والجماهير وعلى الحزب ان:-

((يعمل بأستمرار على الرفع الثقافي لشرائح شعبية متعاظمة على الدوام، كي يعطي شخصيته للعنصر الجماهيري العديم الشكل (هيولى)* الشيء الذي يعني العمل على بروز نخب من المثقفين من طراز جديد، نخب تنبثق مباشرة عن الجماهير من دون ان تقطع اتصالها بها))[٢٦٢].

هذا ما يحدث بالضبط على ارض الواقع، حيث الارض هي الترجمة الحقيقية للبراكسيس الغرامشوي، لان غرامشي لا يعطي تعريفاً محدداً لهذا المصطلح، لانه يتشكل بخطاب، وممارسة جديدة في كل توظيف واستعمال، سواء عند المثقف، أم في الحزب، أم في الايديولوجيا، أم في الهيمنة، والمجتمع المدني، يقول غرامشي بهذا الصدد:

في فقرة يعنونها غرامشي بـ((الحزب)) أو ((المثقف الجمعي)):-

يجب ابراز ما للأحزاب السياسية من اهمية ودلالة في العالم الحديث من جهة اعدادها، واذاعتها لتصورات العالم الجديدة، أي من جهة اعدادها لفلسفة اخلاقية وسياسية موافقة لهذه التصورات، وبأختصار من جهة كونها تقوم في نشاطها بوظيفة ((المجربين)) التاريخيين لهذه التصورات.

فالاحزاب تصطفي الجمهور الفاعل فرداً فرداً، ويجري الاصطفاء في مجال العمل أو في مجال النظر أو فيهما معاً. وكلما كان التصور المجدد اكثر حيوية وجذرية وأكثر مناقضة لأنماط الفكر القديمة كانت الصلة بين العمل والنظر اكثر وثوقاً.

وهكذا يمكن القول ان الاحزاب تعد تصورات عقلية وتامة وجماعية جديدة، فكأنها اذن بوتقة توحد النظر والعمل، من حيث هي عملية تاريخية حقيقية، وهذا يدلنا على مدى الضرورة في انشاء الاحزاب على اساس الانتساب الفردي اليها لا على نمط حزب العمل

---

* يذكرنا هذا بثورة الاستنساخ لكافة الكتب الممنوعة أبان النظام السابق ؟!

* هذه الكلمة من استعمالنا.

[٢٦٢] بيوتي، مصدر سبق ذكره، ص١١٤-١١٥.

لانه ان كانت الغاية من انشاء الاحزاب توجيه ((الجمهور العامل في الاقتصاد)) توجيهاً عضوياً، فأن المقصود بهذا التوجيه ان يكون تجديداً لا تقليداً لأنماط قديمة.

بيد ان التجديد لا يمكن ان يتخذ في أوائله طابعاً جمهورياً، الا بواسطة نخبة يكون تصورها الضمني للنشاط الانساني، إلى حد ما وعياً حاضراً متماسكاً، ومنتظماً، وارادة ثابتة ودقيقة))[٢٦٣].

لا اكون مبالغاً اذ ما قلت ان طروحات غرامشي حول الاحزاب السياسية، قد تبدو اكثر قرباً وواقعية إلى احزابنا السياسية، ومنظماتنا المدنية، من هنا تأتي اهمية هذه الطروحات في مرحلتنا الراهنة، لا سيما اننا في صدد اعداد نظام تعددية الاحزاب، والايديولوجيات والنقابات ... الخ، فلا بأس ان تستفيد الاحزاب من هذه التنظيرات "الابستمولوجية" المنشورة في كتاب "الامير الحديث"، حيث يمكننا ان نصف هذا السفر القيم بـ((انجيل الاحزاب السياسية))، التي تحاول أو تؤسس خطابها السياسي الجديد الديمقراطي، والتعددي، لكن هل ان الاحزاب السياسية تعرف هذا الكتاب؟

واذا ما عرفته هل بامكانها ان تستفيد من طروحاته التي تلائم انظمتنا السلطوية اكثر من غيرها؟..

لكني على يقين اقولها وبصراحة، لو عرفت الاحزاب قيمة هذا الكتاب النفيس لوضعوه تحت وساداتها ... ؟

كان المفكر المغربي عبد الله العروي قد جعل من ترجمة هذا الكتاب حدثاً فكرياً عظيم الشأن، حيث قال، "بأن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية هو حدث عظيم في ثقافتنا اللاتاريخية"))[٢٦٤].

لانه من الصعب جداً ان نفكر بالديمقراطية، وبالحركة الوطنية، وبتأسيس خطاب سياسي جديد بدون وعي تاريخي نقدي، وهذا ما اكد عليه العروي عندما قال:-

((ان انعدام الوعي (التاريخي) يؤدي إلى خطأ في فهم العمل السياسي والى تعثر الحركة الوطنية وتعكير الوعي القومي))[٢٦٥].

---

[٢٦٣] تاكسيه، مصدر سبق ذكره، ص١٧٠.

[٢٦٤] للمزيد انظر: العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت،ط١، ١٩٧٢.

[٢٦٥] المصدر نفسه، ص٧٢.

هذا هو المغزى الحقيقي لفكر غرامشي بشكل عام، ولكتاب "الامير الحديث" بشكل خاص، وعي تاريخي نقدي يجعل من السياسي، والثقافي يعملان معاً من اجل ترسيخ الف ياء الخطاب السياسي النهضوي الذي نحتاجه في تلك المرحلة، فهل يتعظ سياسيونا بالخطاب الحزبي (البعثي) اللاتاريخي، حيث اوصلنا إلى مرحلة من التحجر والتكلس الذهني، جراء شعاراته اللاتاريخية؟

ثالثاً:- مفهوم الهيمنة عند غرامشي:-

بعدما تكلمنا عن مفهوم الحزب، وعلاقته بفكرة أو مفهوم "الأمير الحديث" وطبيعة التدخل الابستمولوجي أو القيادي، والبراكسيسي، رأينا انه من الضروري ومن المنطقي اذا ما اراد الحزب ان ينشر افكاره، ويعممها من خلال "الامير" الذي يعتبر "المثقف الجماعي"، اقول من الضروري ان تتوفر هنا فكرة الهيمنة أي هيمنة هذا الخطاب المراد انتشاره بين صفوف الثقافة الشعبية، والعاملة، من جهة، وضد الطبقات المسيطرة أو التي تحاول ان تسيطر بصورة مستمرة، لذا فيتم الانتقال من حزب الامير الحديث الى الهيمنة، ... حيث غرامشي يجعل من الهيمنة العنصر الاساسي والضروري لاي خطاب سياسي يحاول النهوض بالمجتمع، وكما رأينا سابقاً ان غرامشي يخرج دائماً على المفاهيم المؤدلجة، والمسيسة أو المكتب السياسي، الامر الذي جعله لا يؤسس أي مفهوم لا يحدث معه قطع ابستمولوجي، حيث يتجاوز صوره التقليدية، هذا ما يجعل غرامشي مفكراً محدثاً في كافة مفاهيمه وخطابه الفلسفي، يقول محيي الدين اسماعيل:-

((ان فكرة "الهيمنة" التي تعد ركناً أساسياً في فلسفة "غرامشي" لا يمكن ان تتحقق فعلاً وارادة بدون هذه المعرفة الفلسفية التي تقوم عليها هيمنة "الامير الحديث" في عصرنا الراهن بعد أمير "ميكافيلي"، أي هيمنة قيادة الحركة بالعامل المونوليثي (والعامل المونوليثي هو الحافز والدافع القيادي الصلب صلابة الصوان لدفع الحركة نحو اهدافها – فالمونوليت لغوياً (هي) الصخرة العاتية اما الاستخدام هنا فهو استعارة لمصطلح سياسي).

والهيمنة بمعناها المونوليثي الذي يستخدمه "غرامشي" لا يعني الهيمنة بمعناها الشائع في العصر الحديث بعد عصر الرأسمالية والامبريالية بل هي هنا في الفكر (الغرامشوي) تستخدم بمعناها القيادي.

وقد مرت فترة طويلة إلى ان استقر هذا المعنى "الغرامشوي" الجديد في اذهان قيادات الحركات السياسية في كثير من بلدان العالم وكان القادة الماركسيون وورثة "الستالينية" يستخدمون مصطلح "الهيمنة" و"الهيمنوية" "هجمونزم" بمعنى هذه السيطرة الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية التي يدعوها بعضهم لغرض التبسيط بأسم "الامبريالية الجديدة".

وهي في الحقيقة ظاهرة في العالم الرأسمالي لا تمتلك من خصائص الامبريالية أي شيء ولكنها صور هيمنة لرأسمالية جديدة وبأساليب لم تكن قد استخدمتها الامبريالية من

قبل فهي اساليب تجرب لاول مرة في ميدان ما أسمي يومئذ بالعالم الثالث، على اية حال، ان مصطلح "الهيمنة" بهذا المعنى "الغرامشوي" الجديد قد استقر في الستينات من القرن في اذهان الكتاب والساسة والمثقفين وخرج في المصطلح السياسي اليساري عن معناه "التقليدي" الذي كان شائعاً في العالم من قبل.

كان "غرامشي" قد صاغ هذا المصطلح بهذا المعنى الجديد قبل ان يُلقى القبض عليه في اواخر العشرينات ويُزج في سجنه الطويل الأمد، وقد ذهب فيه إلى ان الهيمنة التي يعنيها هي القوة التي تمتلكها اية حركة من الحركات لتوجهها نحو اهدافها وقد استخدمها في تلك الفترة وهو يعني بها بوجه خاص قيادة الطبقة العاملة أو قدرة قيادتها المتجهة صوب الاطاحة بدولة البرجوازية واقامة دولة الفلاحين على انقاضها. وكان في اوراق سجنه التي كتبها وفيها مجمل القضايا الاساسية التي طرحها بتفصيل فيما يوجه الخطاب إلى الطبقة العاملة في الاتحاد السوفيتي ولقيادة الحزب البلشفي آنذاك، وهو يعني جوزيف ستالين بالذات ويدعو إلى ضرورة اقامة وحدة بين الطبقة العاملة والفلاحين وهي الوحدة التي كان يسميها يومئذ بالتحالف العمالي – الفلاحي من اجل ترسيخ المركز القيادي في الدولة الاشتراكية وترصينها.

وقد كان غرامشي في دعوته إلى مولد الهيمنة الجديدة في قيادة العمال الفلاحين يهدف إلى تصفية الذهنية التي سادت أوربا وأجزاء شاسعة من العالم بعد الحرب العالمية الاولى وعلى طول فترة ما بين الحربين العالميتين .. تلك الذهنية التي نشأت في اجواء ازمة الفترة العصبية والكساد العظيم في فترة الثلاثينات والتي قادت فيما بعد، إلى اندلاع جحيم الحرب العالمية الثانية وسيادة النمط الاستهلاكي وآثاره البعيدة))[٢٦٦].

هكذا نرى ان غرامشي استطاع الخروج عن المعنى التقليدي "للهيمنة" من خلال القطع الابستمولوجي مع المفاهيم القديمة التي كانت سائدة في عصره التي تعني، السيطرة، أو القوة، أو الامبريالية، أو الكولونيالية، ... الخ.

((مصطلح الهيمنة قد خرج على يد "غرامشي" من ذلك المعنى التقليدي الذي يستخدمه المحافظون والثوريون على حد سواء ويعنون به سطوة البرجوازية وتسلطها واستغلالها بل خرج ايضاً عن ذلك المعنى المشتق من ذلك المعنى القديم والذي استخدمته القيادة الصينية منذ ((صن بات صن)) والتي تعني سطوة بلد على بلد آخر بمعنى

---

[٢٦٦] اسماعيل (محيي الدين)، من نافذة البرج، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٩، ط١، ص٥٣.

الاستغلال القائم على اساليب الابتزاز الاستهلاكي ولكي نفهم الهيمنة بالمعنى الغرامشوي لابد ان نعلم سلفاً ان "غرامشي" لم يكن يعتقد كما اعتقد "ماركس" و"انجلز" ان الدولة* هي اداة من ادوات الطبقة الحاكمة تستخدمها لتحقيق مصالحها، بل الدولة نسيج عضوي شديد التركيب والتعقيد لها اكبر دور في التأثير على المجتمع واعادة بنائه وصوغه والتأثير في القيم السائدة فيه.. وهذا النسيج العضوي الشديد التركيب والتعقيد يسهم فيه المثقف العضوي في "المجتمع المدني"))[٢٦٧].

من هنا نرى ان مفهوم الهيمنة عند غراشي يتداخل مع كثير من مفاهيم العقل السياسي، كالمجتمع المدني، والحزب، والامير الحديث، إلى جانب فكرة الديمقراطية والليبرالية في الخطاب السياسي، وهذا ما اكده كارلوس نيلسون كوتينهو في دراسته الهامة المعنونة بـ ((الارادة العامة والديمقراطية عند روسو وهيغل وغرامشي)).

((ان مفهوم انطونيو غرامشي عن "الهيمنة" يمثل مساهمة جوهرية في فكرة الديمقراطية وخصوصاً في احتمال تخيل واحداث عملية الدمقرطة الراديكالية للمجتمع، وافضل فهم ممكن لمساهمة غرامشي في نظرية الديمقراطية انما يتم من خلال مفهومه عن الهيمنة، الذي يعتبر في الحقيقة مفهوماً مركزياً بالنسبة لمنظومته النظرية برمتها))[٢٦٨].

هذا يعني ان غرامشي لا ينظر إلى المفاهيم بطريقة جزيئة، بل انه ينظر اليها بطريقة "بنيوية"، بمعنى ان كل مفهوم لا يؤسس لمركزية فهمه الخاص بمعزل عن المفاهيم الاخرى، وكأنها منفصلة بعضها عن بعض بل ان غرامشي ينظر إلى طبيعة المفاهيم بطريقة تاريخية واشكالية، حيث ان المفهوم يكتسب صورته المفاهيمية من خلال اشتغاله في الحقل الوظيفي الذي يتحرك في فضائه بطريقة "طوبولوجية"*، ان الداعي لذكر هذا الكلام هو أننا سنرى ان مفهوم "الهيمنة" سوف يتحرك مع أكثر من خطاب، هذا يعني انه لا ينحصر فقط في الخطاب السياسي بل ان الامر يتم ليتعداه بكثير، يقول غرامشي بهذا الخصوص:-

---

* هذا أيضاً احد انواع القطع الابستمولوجي مع المفاهيم والشخصيات.

(٢٦٧) المصدر السابق نفسه، ص٥٥.

(٢٦٨) كوتينهو (كارلوس نيلسون)، مجلة النهج الماركسية، العدد ٦٥، السنة ١٨، ٢٠٠٢، ص٦٢.

* للمزيد انظر للباحث مقال "دور المثقف في تحويل المجتمع جدل التنظير والتغيير" المنشور، في جريدة القاسم المشترك، العدد ٢٠، السنة الاولى، ٧ كانون الاول ٢٠٠٣.

((ان فلسفة التطبيق العملي قد تحققت بكل تأكيد من خلال الدراسة العميقة للتاريخ الماضوي، وفي النشاط العصري، وذلك من اجل ابداع تاريخ جديد "فالمفاهيم"، يمكن (ويجب) ان توضع نظرياً، حتى ولو كانت الحقائق على الدوام "شاذة" وقابلة للتغيير وذلك من خلال التغيير المتواصل للمسيرة التاريخية)).

هذا النص ذكره جوزيف فيميا ليعبر عن الالتباسات النظرية، والغموض الايديولوجي الذي يسيس المفاهيم لصالحه:-

((يحتاج مفهوم الهيمنة إلى اسهاب وتحليل جديد بالاعتبار قبل ان نرى على اية حال كيفية تطبيقه، أو ما هي الادعاءات التي ابرزها بشكل واضح، وعلى الرغم من الادب الضخم الذي كتب حول غرامشي، فقد كرس اهتماماً صغيراً وعلى نحو لافت للنظر لمعرفة المعنى أو (المعاني) الدقيقة، والتي لها قابلية الأخذ والرد، المخصصة للمفهوم تماماً بجانب تكويناته النظرية، وقد افسدت معالجة واستخدام الهيمنة عموماً بواسطة "الغموض النظري" وصارت واحدة من الصيغ السياسية المسايرة للغة الحديثة، وهي التي يستشهد بها على الدوام غير انها نادراً ما تعرف كما ينبغي أو تخضع لدقة متناهية، فمتى ما وجد المحللون الماركسيون وبالصدفة حالة تدور حول (اوما اعتبروها ان تكون) سيطرة ايديولوجية لمجموعة أو طبقة خاصة، فانهم يتبنون مصطلح الهيمنة مباشرة – وكأنما نظرية ((السيطرة الايديولوجية)) نفسها خالية من الغموض، وينزع هذا الافتقار إلى الدقة البالغة لان يحول دون التقرير التام لجهود غرامشي لأثراء النظرية والممارسة الماركسية بتحليل مصقول للنفس الجماهيرية، فما يأتي هو محاولة لكشف التعقيدات والتضمينات لتفسيره المبعثر والمتناثر للهيمنة))[٢٦٩].

اذن كيف يمكن التحدث عن الهيمنة في ظل هذا الغموض النظري؟

يقول جوزيف:-

((ابتدءاً من الانقسام التقليدي إلى مجموعتين – الصفة المميزة للفكر الايطالي من ميكافيلي ((Machiavelli)) الى بارتو ((Pareto)) بين "الاكراه والقبول"، فلقد ذكر غرامشي بأن تفوق المجموعة أو الطبقة الاجتماعية، يبتدئ في مسارين مختلفين: ((السيطرة (Domino) أو "القسر" والقيادة الفكرية والاخلاقية ((IntellectualMoralDirection)) ويشكل هذا النوع الاخير من السيطرة الهيمنة

[٢٦٩] فيميا (جوزيف)، مفهوم الهيمنة عند غرامشي، المجلة السودانية للدراسات الدبلوماسية، ص١٧٥.

والتحكم الاجتماعي، وبمعنى اخر، ينقسم هذا النوع إلى شكلين أساسيين: فبجانب تأثيره على السلوك والاختيار خارجياً بواسطة الثواب والعقاب، فهو مؤثر داخلياً أيضاً، وذلك بواسطة صياغته للقناعات الشخصية وفي نسخة مطابقة للعبادات السائدة، وينطلق مثل هذا ((التحكم الداخلي))، من الهيمنة، وهي تشير إلى نظام تستخدم فيه لغة اخلاقية مشتركة، ويسيطر عليه مفهوم أحادي الحقيقة*، نافخة في روحه جميع نماذج الفكر والسلوك، ويلي ذلك، ان الهيمنة هي السيطرة التي "تحققت بواسطة القبول بدلاً من ممارسة قسر الدولة"، في حين ان القيادة الفكرية والسياسية، تعارض ذلك، فهي إلى حد بعيد تمارس ذلك عن طريق ((المجتمع المدني)) وبمجموعة متناسقة من المؤسسات التربوية والدينية والمؤسسات النقابية، وقد تحققت الهيمنة عبر طرق لا تحصى ولا تعد والتي تعمل مؤسسات المجتمع المدني عبرها لتشكل مباشرة أو غير مباشرة البنى الأدراكية والمؤثرة والتي بموجبها يدرك ويقيم الناس اشكالية الحقيقة الاجتماعية، وعلاوة على ذلك، فان هذا التفوق الايديولوجي يتوجب ان تكون اقتصادية ويتوجب ايضاً ان تكون لها اساسها في الوظيفة الرئيسية والتي تمارسها المجموعة القائدة في المركز الحاكم للنشاط الاقتصادي.

من هنا يعتقد غرامشي في "طبقاته" بأن لينين قد أمتلك "التنظير والادراك" للهيمنة وقد سمى ذلك ((بالحدث الميتافيزيقي العظيم)) تماماً كالمساهمة النظرية الرئيسة للينين في فلسفة التطبيق العملي (الماركسية) والى حد ما، فان هذه التسمية مهمة، فقد استخدم لينين ((Lenin)) المصطلح – أو المقابل الروسي اللصيق ((gegemoniya)) في نصوص متعددة، اكثرها ملاحظة طريقين للديمقراطية الاجتماعية، والذي ذكر فيهما بأن البروليتاريا، وبسبب ضعف الطبقة الرأسمالية الروسية، يتوجب ان تتولى الدور القيادي أو المهيمن في الكفاح البرجوازي الديمقراطي ضد الاستبدادية القيصرية، غير ان الهيمنة في هذه الصياغة بها دلالة آلية واستراتيجية بحتة: فالتوكيد الثقافي الاساسي الذي حملته الكلمة في استخدام غرامشي، ليصل لظاهرة الحكم أو التفوق البرجوازي في المجتمع الرأسمالي المستقر وقد اقترح لوسيانو قروبي ((Gruppi)) حلاً مثيراً في كتابه ((مفهوم الهيمنة عند انطونيو غرامشي)) قائلاً: ما الذي يقصده غرامشي عندما يتحدث عن الهيمنة من وجهة نظر لينين؟ وقد كان غرامشي يفهم دكتاتورية البروليتاريا تماماً وهناك ثمة تبريرات نصية لهذا التفسير، فقد أثنى غرامشي بعد كل هذا على فهم "لينين للهيمنة" وقد

* مثل هذه الهيمنة تتجسد في الخطاب التديني الشعبي.

استخدم في نقطة وحيدة في المذكرات، صراحة، المصطلح مقابلاً للقيادة الفكرية والاخلاقية بالاضافة إلى السيطرة السياسية:-

((ان الممارسة الطبيعية في الحقل التقليدي الحالي للنظام البرلماني تميزت بالجمع بين الاكراه والقبول وكل منهما يوازي الآخر وبطرق متعددة)).

ولم يكن غرامشي واقعياً تماماً، فقد استنتج قروبي ذلك من هذا الدليل الصغير وقد اعلن ذلك في موضوع شهير قائلاً: ان الهيمنة عادة ما تضم عند غرامشي ((القيادة)) و((السيطرة)) معاً))[(٢٧٠)].

لكن هل صحيح ان غرامشي يجمع بين القيادة "والسيطرة"، وهل ان فكرة الهيمنة عنده تتفق مع فكرة السيطرة؟ وكيف يمكن ان تجمع بين فكرة اخلاقية كفكرة الهيمنة، مع فكرة سياسية كفكرة السيطرة؟

يقول جوزيف عن مثل هذه الأسئلة:-

((ان هذا التفسير غير مبرر ولا يمكن تبريره، فعندما اشار غرامشي إلى "الهيمنة في طبقاته" فهي تكاد ان تكون ثابتة وبكل وضوح في السياق وهو ما عبر عنه على نحو صرف بمعنى "القيادة الايديولوجية". فقد تمنى ان يطرح مقابلاً مضاداً لعزم "القوة" وحتى عندما يتحدث عن "الهيمنة السياسية"، أو القيادة السياسية، وهو من غير شك يعني المظهر الرضائي التام للتحكم السياسي. ومن اجل رغبته في ان يصير غرامشي بأعتباره لينينياً مخلصاً، فان قروبي قد غيب بعداً حاسماً لفكره، وان استخدام غرامشي المألوف – وبلا جدال غير اللينيني – للهيمنة والمنشور في رسالة مشهورة حالياً كان قد كتبها لشقيقته من السجن عام ١٩٣١، يميز بين ((المجتمع السياسي)) والدكتاتورية، أو الجهاز القهري، وذلك بغرض قبول الجماهير الشعبية لنمط الانتاج الاقتصادي ولفترة محددة والمجتمع المدني (او هيمنة الطبقة الاجتماعية على المجتمع المدني تماماً والتي تمارسها عبر ما يسمى بالتنظيمات الخاصة، مثل الكنيسة والنقابات العمالية، المدارس، الخ)).

ويختلف غرامشي عن "لينين" فقد عزا تردده لكي يقبل بأنحرافه عن اللينينية الضيقة، وتواضعه عن مدى مساهمته الخاصة))[(٢٧١)].

---

(٢٧٠) فيميا (جوزيف)، مصدر سابق ذكره، ص١٧٦-١٧٧.

(٢٧١) فيميا (جوزيف)، المصدر نفسه، ص١٧٥.

من هنا نرى ان غرامشي يحاول ان يبتعد قدر الامكان عن المفاهيم السلطوية، والسياسية وبشكل اخص فيما يتعلق "بمفهوم الهيمنة" لان الهيمنة عند غرامشي هي حالة من ((الانسجام الرضائي))، تتم بين الافراد في اطار الارادة العامة وليست الانانية الخاصة، والجزئية:-

يقول كارلوس نيلسون:- ((يمكن فهم الاختراق الاساسي لمفهوم غرامشي حول الهيمنة من خلال الفكرة القائلة بأنه في اية "علاقة هيمنة" هنالك دائماً اعتقاد صريح بأولوية "الارادة العامة" "على الارادة الخاصة" والمصالح العامة على الخاصة، يعرف غرامشي السياسة بانها "التطهر" ((catharsis)) أو المعبر عن لحظة اقتصادية مجردة (او الانانية – العاطفية) إلى لحظة اخلاقية سياسية، أي معبر إلى مجال تعطى فيه المصلحة الشاملة المعممة أو إلى (او التي تعمم) أولوية واضحة على مجرد المصلحة الفردية أو النقابية حيث توجد علاقات الهيمنة فعلياً))[٢٧٢].

هذا ما يجعل حضور جان جاك روسو في كتابات غرامشي وبشكل اخص عن "مفهوم الهيمنة"، من خلال تأسيسها على فكرة الارادة الجماعية، والارادة الرضائية المستقلة عن الارادة القسرية، وهذا يقودنا إلى فكرة العقد الاجتماعي الذي يعيد قراءته غرامشي ضمن حقل اشكالياته السياسية.

يقول نيلسون:-

((يدرك غرامشي "الهيمنة" بوصفها علاقة مبنية على الأجماع، لا على الأكراه، لكن الجوهري أيضاً ان نستعيد من عمل روسو الفكرة القائلة بأن هناك انواعاً مختلفة من العقد: فالعقد الذي تتأسس علية الديمقراطية لا تدعمه (حسب تعبير غرامشي)، وبالتالي لا تشرعنه المصالح "النقابية الاقتصادية" "او العاطفية–الانانية" ولكن بدلاً من ذلك، يخلق فضاء كافياً للمجال العام المتمحور حول المصلحة "الاخلاقية–السياسية" الجماعية الشمولية، علاوة على ذلك فان العقد الذي اقترحه روسو اعتماداً على الارادة العامة والسيادة الشعبية، يخلق في داخله في نهاية المطاف فكرة الحكم الذاتي، لا يختلف موقف غرامشي، وهو يعرف الشيوعية بوصفها "مجتمعاً منتظماً"، حين يقول بأن الجهاز القسري للدولة فيه سوف تتمثله بالتدريج آليات المجتمع المدني الرضائية (أو التعاقدية).))[٢٧٣].

---

[٢٧٢] نيلسون (كارلوس)، مصدر سبق ذكره، ص٩٤.

[٢٧٣] المصدر نفسه، ص٩٨-٩٩.

هذا يعني ان غرامشي يخرج عن اغلب الرؤى، والمفاهيم التحليلية لمصطلح الهيمنة، بل اننا نراه يختلف حتى عن ماركس نفسه، حيث ان ماركس ينظر إلى الهيمنة جزءاً من البنية التحتية والعلاقات الانتاجية، التي تشكل الطبقات الاجتماعية.

((أطلق "ماركس" مفهوم الهيمنة على علاقات الانتاج الاجتماعي البرجوازية المتجلية في صورها المتعددة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والحقوقية، والايديولوجية، والثقافية والفكرية، باعتبارها مفهوماً يتضمن درجة كبيرة من الغنى والعمق، حيث انه في مرحلة التكون التاريخي لعلاقات الانتاج الرأسمالي، وفي مرحلة تطورها اللاحق في اطار تكاملها البنيوي*، تعمل البرجوازية كطبقة ثورية صاعدة، ممثلة لهذه العلاقات الانتاجية، وحاملة في سيرورتها الطبقية نظام الانتاج الرأسمالي، على فرض هيمنتها الطبقية داخل المجتمع المدني، باعتبارها الطبقة المهيمنة النقيض للطبقات القديمة في النظام الاقطاعي.

واذا كان ماركس يرى في البنية التحتية هي المهيمنة، فان غرامشي بالمقابل لا يختلف معه حول هذه المسألة، بل انه ينساق بعيداً (الى الجدل بين البنية التحتية، والفوقية، وان كان يحدد الهيمنة في المحصلة النهائية للبنية الفوقية))[٢٧٤].

من الملاحظ ان غرامشي كان مهموماً جداً بمسألة الانتقال بالهيمنة من الجانب السياسي (اللينيني)، إلى الجانب الثقافي (الايديولوجي)، حتى يتسنى لهذا المصطلح ان يتحرك في فضاء ثقافات اخرى، كالثقافة الشعبية، والثقافة الدينية، والثقافة الانثروبولوجية، هذا يعني ان هذا المفهوم عند غرامشي سوف يتمفصل مع كثير من الخطابات، الامر الذي جعل غرامشي يطهره من المفاهيم الماركسية أو اللينينية، والهيغلية، يقول الدكتور عصام فوزي:-

((ان غرامشي وسع مفهوم الهيمنة (اللينيني)، من مجرد تصور لبناء التحالفات السياسية إلى اطار أوسع للهيمنة السياسية والايديولوجية والاخلاقية بمعنى تسيير تصور طبقة اجتماعية اساسية وسط جماهير طبقات وفئات وسطية خاضعة وأدواتية كان

---

* لمزيد ينظر:

مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، ط١، ١٩٧٤.

[٢٧٤] المديني (توفيق)، كتاب عن غرامشي، (أنترنيت)، ص١٢.

غرامشي يسميها ((الشعب))، ولقد جعل غرامشي الممارسة "الهيمنة" مفتوحة وممكنة للطبقات الاساسية فقط.

ومن هنا اصبح يرى الصراع هيمنياً، الا ان ذلك المفهوم ظل في حيز الأطر العامة، برغم محوريته عند غرامشي، وظل معتبراً فعالية خارجية يمكن ممارستها دون عوائق كبيرة، اللهم الا تلك التي تخلقها الطبقات المتصارعة، أو صلابة وتحجر الثقافة الشعبية المطروحة للهيمنة، كما ان غرامشي استمر يعتقد في وجود تصور نهائي ومكتمل للعالم، ولد مع الماركسية، أو هو الماركسية ذاتها، ستصله الطبقة العاملة يوماً وتتطابق معه – وهو ما طوره لوكاتش فيما بعد في مفهوم الوعي الممكن – ووفقاً لهذا التصور يصبح على كل مفردات ((الحس السليم)) الشعبية الدخول في ذلك النسق لا غير.

يفتح ((الاكلاد)) و((شانتال موف)) امكانية جديدة لتخصيص مفهوم الهيمنة من تلك الشوائب الهيجلية التي كانت لابد ان توجد لدى غرامشي، ان مفهوم الهيمنة قد ظهر نتيجة للاحتياج إلى ملء فجوة انفتحت في سلسلة الضرورية التاريخية.

لا يستدعي المفهوم من اجل اعادة انتاج علاقات مستقرة قديمة وانما يلمح إلى كلية ((غائبة))، والى محاولات مختلفة لاعادة توليف العلاقات بين الطبقات توليفاً مبتكراً يسمح للنضالات الطبقية ان تكتسب معناها، وللقوى التاريخية ان تمنح كامل ايجابيتها.

وفقاً لهذا التصور يصبح المجال العام لظهور الهيمنة هو ذلك الذي لا توجد فيه عناصر ايديولوجية متبلورة بشكل نهائي اذ لن يكون هناك ممارسة هيمنية على الاطلاق في نظام مغلق من العلاقات المحددة والمحسوسة، بل لابد من وجود عناصر "طافية" لم تتحدد هويتها كي تستطيع اقامة علاقات هيمنية مع عناصر "طافية" مثيلة في نظام آخر، فأنعدام هذه العناصر الحرة غير المتبلورة يجعل من المستحيل حدوث أي تمفصل، حيث سيسيطر مبدأ التكرار على أية ممارسة داخل النظامين ولن يكون هناك شيء للهيمنة اذ تفترض الهيمنة توفر خاصية الانفتاح الاجتماعي وعدم الاكتمال.

انفتاح البنية هذا وعدم تبلور عناصرها نراه شرطاً أساسياً لحدوث الهيمنة وليس ذلك وفقاً على النظام الثقافي الخاضع للهيمنة أو المستهدف، بل ينطبق أيضاً على النظام الساعي لها، وعليه لا يجب النظر إلى البنية الايديولوجية للطبقة العاملة بأعتبارها بنية مغلقة مكتملة متبلورة العناصر، والا فلن تستطيع التمفصل مع العناصر المتقدمة في الثقافة الشعبية التي هي بطبيعتها مفتوحة للهيمنة سواء امام الايديولوجيا الماركسية أو

ايديولوجيا الطبقة المسيطرة وربما يفسر ذلك نجاح بعض النظم البرجوازية الشعبية في العالم الثالث في التمفصل مع الفكريات الشعبية في بلدانها، والهيمنة عليها، فكانت الايديولوجية الناصرية مهيمنة بالفعل في مصر، ولم يكن لجوء النظام الناصري للعنف موجهاً الا للقيادات السياسية المعارضة في حين كانت الجماهير منضوية تماماً تحت ايديولوجيته التي التقت بالعديد من العناصر الثقافية لدى الشرائح البرجوازية الصغيرة والفلاحية وحتى بعض قطاعات الطبقة العاملة. ألانكى هو تمكين الايديولوجية الناصرية من الهيمنة على فكر منظمات ماركسية واستيعاب كثير من قياداتها))[٢٧٥].

هنا يجعل غرامشي الهيمنة جزءاً من المعرفة العلمية، التي تتصف بالتاريخية، "وبالنسبية" بمعنى ان غرامشي لا يؤمن بمعرفة مطلقة، أو بنظرية كاملة، وهذا ما يجعلة مبشراً بنسبية الفكر الانساني والابستمولوجي، وهذا ما اشار اليه تاكسيه حيث يقول:-

((كل نظرية تتطور بحسب علاقتها الجدلية بالعمل السياسي، أو التجريبي، وهذا العمل هو براكسيس تاريخية تتبدل بتبدل التاريخ ولها تاريخها الخاص، وهذا أيضاً شأن النظرية*، ومعنى ذلك انه ليس هنالك حقيقة نهائية، وكل معرفة فهي عابرة))[٢٧٦].

هذا ما يجعل من فكرة "الهيمنة" فكرة "جهدية" بمعنى انها تتحرك وتتمفصل مع الحقل والجهة التي تشغلها، كما سوف نرى جهة اشتغالها في الحقل الديني/الشعبي.

ترى الباحثة المختصة في فكر غرامشي الدكتورة أمينة رشيد، ان الهيمنة عند غرامشي تتمفصل في الهيمنة بين الفكر والسلوك، حيث تشرح هذا النوع مفصلاً:-

((يمثل النمو السياسي لمفهوم الهيمنة تقدماً فلسفياً وحدثاً معرفياً، اذ ان المنفعة العملية لم تعد العنصر الاساسي للفعل الانساني ((فمع تركيب الحياة الاجتماعية ينظم النشاط الانساني وحدة فكرية واخلاقية متفقة مع مفهوم للواقع تجاوز الحس المشترك، واصبح ناقداً، حتى في حدود ضيقة)).

يقول غرامشي أيضاً: ((عندما يتحقق جهاز الهيمنة، بقدر ما يخلق أرضية أيديولوجية جديدة، يحدد أصلاحاً لوعي البشر ومناهج للمعرفة، فيكون حدثاً معرفياً، حدثاً فلسفياً)).

---

[٢٧٥] فوزي (عصام)، آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب الشعبي، ندوة القاهرة، مصدر سبق ذكره، ص٢٤٨.

* هذا يذكرنا بأبستمولوجية كارل بوبر، القائمة على النقض والنقض المستمر.

[٢٧٦] تاكسيه، مصدر سبق ذكره، ص٩٥.

ويعرف وعي الانسان بأنه جزء من "قوة مهيمنة"، بينه وبين الحس العادي للانسان في فعله اليومي، ويصف غرامشي تكوين هذا الوعي نظرياً في موقعه الصراعي في حياة البشر، فالوعي في البداية وعيان أو وعي مزدوج:

يفعل الانسان مع آخرين لتحويل الواقع الفعلي، بينما يبقى كلامه مرتبطاً ((بخطاب تقليدي))يرثه بلا نقد، فيقع الانسان أحياناً في صراع شخصي تمنع فيه تناقضات الوعي الفعل، القرار، الاختيار، يقع في سلبية اخلاقية وسياسية-ولا يصل إلى مستوى اعلى من وعيه بالواقع الا من خلال خوضه لصراع "الهيمنات" السياسية المختلفة في مجتمعه، يقول غرامشي:

((ان وعي الانسان بأنه عنصر من قوة مهيمنة محددة (أي الوعي السياسي)، يشكل المرحلة الاولى من اجل الوصول إلى الوعي بالذات التدريجي، حيث تتحد في النهاية النظرية والممارسة)).

ومن الوعي بالذات، في عملية نقدية اخرى، ينتقل الانسان إلى توحيد الارادات المشتتة نحو الهدف الواحد عبر المفهوم المشترك للعالم، ويؤدي ذلك إلى الفعل الجماعي، والى "الاصلاح الفلسفي الكامل"، ويسمي غرامشي هذا التوحيد ادراك الثقافة الواحدة في مرحلة من نمو المجتمعات، هي لحظة توحيد الأرادات، فيتجذر الاساس الفكري إلى درجة توليد العشق الجماعي والفعل الذي يكتسب قوة الاعتقادات الشعبية، وهنا تلعب اللغة دوراً أساسياً من اجل الوصول إلى المناخ الواحد، على حد تعبير غلوكسمان.

وفي عملية تغيير الواقع يظهر غرامشي الوظيفة التربوية للهيمنة، ففي العلاقة التربوية هناك علاقة فعالة بين المدرس والتلميذ: فتتحول الأدوار ويصبح التلميذ مدرساً والمدرس تلميذاً، ومن اجل التغيير ينبغي ان تعمم هذه العلاقات، بين كل فرد والآخر في المجتمع وبين الاوساط الثقافية بين الحاكم والمحكومين، بين الصفوة والعامة، بين القادة والمقودين، فعلاقة الهيمنة بالضرورة تربوية وليس فقط بين كل افراد الوطن الواحد بل أيضاً بين القوى المختلفة في العالم، بين مجموعات الحضارة الوطنية والمجموعات العالمية، في تفاعل هو بداية الديمقراطية الحقيقية، فالفيلسوف الديمقراطي هو الفيلسوف المقتنع بأن شخصيته ينبغي ألا تنحصر في شخصه المنفرد بل في علاقة اجتماعية فعالة تستهدف تغيير المناخ الثقافي ويختتم غرامشي كلامه:-

((عندما يكتفي "المفكر"* بفكره المنفرد، الحر ((ذاتياً)) أي الحر مجرداً، يثير الان التهكم، ان وحدة العلم والحياة هي بالدقة وحدة فعالة، هنا فقط تتحقق حرية الفكر وهذه هي علاقة المدرس–التلميذ، الفيلسوف–البيئة الثقافية، بيئة الفعل التي سوف يستخرج منها القضايا الضرورية الطرح والحل، أي علاقة الفلسفة بالتاريخ.

وقد تعرض غرامشي لهذه المهمة الصعبة: مهمة تكوين مجموعة من المثقفين المستقلين التي تتطلب جهداً شاقاً بين الافعال وردود الافعال بين الانتماءات والتكوينات الجديدة الشديدة التركيب، خاصة ان هذا الفعل تقوم به مجموعة مندرجة في الهيمنة السائدة بلا مبادرة تاريخية وفي اصطدام دائم مع "الفكر السائد" والموضوعات السائدة))[٢٧٧].

هذا الجانب الاول من الهيمنة اما الجانب الآخر عند الباحثة فتورده بأسم الهيمنة في الممارسة:–

((ان الهيمنة اذن موقع الصراع الاجتماعي، فهناك طبقة سائدة تمارس الهيمنة عبر "المجتمع المدني" وهناك طبقة أو طبقات مسودة تحاول طليعتها الثورية ان تشكل هيمنة جديدة لها فكرها واخلاقياتها وفعلها الجديد، ويحدث ذلك في داخل هذه التكوينة التي اطلق عليها غرامشي تسمية ((الكتلة التاريخية)) التي يعرفها بالتالي ((تكون البنية والبنى الفوقية ((كتلة تاريخية))، أي ان المجموع المركب، المتناقض، المتنافر للبنى الفوقية هو انعكاس لمجموع العلاقات الاجتماعية للانتاج "على حد تعبير غرامشي".

وفي تحديده لأهمية الكتلة التاريخية يرجع غرامشي الى تحديد ماركس القائل "بصلابة الاعتقادات الشعبية" كالعنصر الاساسي لوضع محدد، فعندما يقوى مفهوم إلى ان يكتسب قوة القناعة الشعبية يستطيع ان يتحول إلى عنصر فعال في موقع فهذا التحليل حسب غرامشي يسند دور "الهيمنة" في الممارسة في انه يقوي مفهوم ((الكتلة التاريخية)) حيث تكون فيها القوى المادية المضمون والايديولوجيا هي الشكل، وفي المثال الشهير للمسألة الجنوبية نرى في التطبيق كيف تتكون ((الكتلة التاريخية)) الايطالية من رأسمالي الشمال وكبار ملاك الارض في الجنوب، وان دور "المثقف الثوري"، هو في ايجاد ثغرات

---

* لم تترجم امينة رشيد المفكر بكلمة إلى المثقف، لانها تدرك الفرق بين الاثنين، وهذا ما اكدنا عليه سابقاً.

[٢٧٧] رشيد (امينة)، غرامشي من الهيمنة إلى الهيمنة الاخرى، ضمن ندوة القاهرة، مصدر سبق ذكره، ص١٩٨–١٩٩–٢٠٠.

الكتلة من اجل تكوين كتلة جديدة، بينما يعمل الفيلسوف الليبرالي على صياغة الكتلة بأعطائها الاتساق، كما فعل نبدتو كروتشه مثلاً، جاذباً لجزء أساسي من المثقفين الجنوبيين القابلين للمواقف الجذرية في اطار جهده في تكوين "هيمنة ليبرالية".

وتقع مهمة غزو الهيمنة على عاتق الحزب السياسي "كالمثقف الجمعي" الذي يحلل قوى الفترة من اجل تغيير الواقع، ان موقع الهيمنة هو الواقع المتناقض واذا اراد المناضل ان يغير المجتمع ينبغي عليه ان يفهم ازماته على انها أزمات هيمنة في واقع متصارع، على حد تعبير غلوكسمان.

ويأخذ غرامشي مفهوم أزمة الهيمنة بمنظورين، أزمة هيمنة الطبقة السائدة، أو أزمة الاحزاب المعارضة في اكتساب موقع مهيمن فتحدث أزمة الطبقة السائدة عندما تفشل في مشروع كبير كانت قد طلبت من اجل تحقق وفاق الجماهير (او فرضته بالقوة): الحزب مثلاً-كما حدث تحدث ازمة هيمنتها عندما تنتقل جماهير واسعة من السلبية السياسية إلى نشاط ما وتحدث الثورة.

اما أزمة الحزب السياسي فتحدث عندما لا يعرف الحزب كيف ينمو مع ايقاع الواقع فتسوده روح البيروقراطية وينفصل عن جماهيره وعن اللحظة التاريخية بشعبه:

((ففي لحظات الازمة الحادة يفرغ من مضمونه الاجتماعي فيبقى كأنه مبني في الفراغ)) فعلى الحزب اذن مهمة اساسية في الهيمنة، تؤكد معنى الهيمنة الاخرى ويتحدد معيار الحزب القوي بقدر استطاعته انجاز وظيفة الهيمنة، يقول غرامشي:

((من الممكن تقييم وظيفة "الهيمنة والقيادة" للاحزاب من خلال مراقبة نمو الحياة الداخلية لهذه الاحزاب نفسها، فاذا كانت الدولة عبر قواعدها التشريعية تمثل القمعية والنظامية لبلد من البلاد، فعلى الاحزاب التي تمثل الانتماء التلقائي لصفوة من البشر لمعايير من السلوك تعتبر السلوك الافضل لتربية الجمهور كله، فعلى الاحزاب اذن ان تظهر في حياتها الداخلية انها قد أستوعبت كمبادئ للسلوك الاخلاقي هذه القواعد التي هي في الدولة ضرورات اخلاقية فتتحول الضرورة إلى الحرية في داخل الاحزاب – تأتي من القيمة السياسية العظيمة (أي قيمة القيادة السياسية) للنظام الداخلي للحزب، وقيمة هذا النظام من اجل تقييم امكانية الانتشار للاحزاب جميعاً، من وجهة النظر هذه، تعتبر الاحزاب مدارس تعد لحياة الدولة – ومن عناصر حياة الاحزاب:-

- الاخلاق (مقاومة غرائز الثقافات).

- الشرف (الارادة الصارمة في سند نمط جديد من الثقافة ومن الحياة).
- الكرامة (الوعي بالفعل من اجل هدف اسمى).

فتتحدد الهيمنة والهيمنة الاخرى في موقع النضال الواعي للمثقف الجمعي من اجل مجتمع جديد، فكر جديد، اخلاقيات جديدة))[٢٧٨].

ها نحن وصلنا إلى طرح سؤالنا الخطير على واقعنا، واعني به، كيف يتمفصل الخطاب الديني بمكوناته الشعبية، والفولكلورية، والطقوسية بخطاب الهيمنة؟

وهل ما يسود الآن في الواقع هو (دين مطقسن)، أسطوري يتحرك بصورة الطقوس الشكلية، ام خطاب ديني نخبوي يتحرك بالعبادات الجوهرية؟ .. هذا ما نحاول ان نجيب عليه لاحقاً.

بأعتقادي ان افضل من اجاب على هذه التساؤلات، بطريقة، ابستمولوجية، وموضوعية، هو الاستاذ عصام فوزي، حيث يقول عن هذا التمفصل:-

((علينا بداية ان نفرق بين التعاطف الشعبي مع حاملي النص الديني، وبين حضور الدين في الخطاب الشعبي كأحد مكوناته فالتعاطف موقف يكون عادة مؤقتاً ومرهوناً بموازين للقوى السياسية والايديولوجية تسمح للقوى الأسلامية بتغذية عنصر الهوية داخل الثقافة الشعبية وذلك "باعطاء العدو الخارجي صورة العدو الديني"، لكن ذلك لا يعني ان الخطاب الشعبي قد اصبح مخترقاً بالنص الديني، أو انه قد بدل هيكله ليتمحور حول العنصر الديني، فذلك التغيير في بنية الخطاب تستلزم تعدد العناصر التي يتمفصل فيها مع الخطاب النصي الديني، ولا نبالغ اذا قلنا ان الخطاب الشعبي حول الدين يتمايز تماماً عن الدين النصي وهي قضية خصها غرامشي في معرض نقده لكتاب بوخارين، المادية التاريخية: كتيب شعبي في علم الاجتماع الماركسي))، لكونه ينبني ضمنياً على افتراض ان الانظمة الكبرى للفلسفة التقليدية، ودين زعماء الاكليريوس أي تصور العالم الخاص بالمفكرين والثقافة العالية-تتعارض مع تطوير فلسفة اصلية للجماهير الشعبية، وفي المقابل يؤكد غرامشي ان تلك الانظمة

((غير معروفة لدى العامة، وليس لها تأثير مباشر على طريقتهم في التفكير والفعل)).

---

[٢٧٨] المصدر السابق نفسه، ص٢٠٠-٢٠١.

ويحدد نوعية تأثيرها بأنها سياسية خارجية، في تمييز واضح لم يكتمل للأسف بين آليات الهيمنة الخارجية والاختراق الداخلي للثقافة فيقول غرامشـي:

((ان هذه الانظمة تؤثر في الجماهير الشعبية كقوة سياسية خارجية، وكعنصر من قوة تماسك تمارسها الطبقات الحاكمة وعلى ذلك كعنصر اخضاع لهيمنة خارجية يحد ذلك من التفكير الأصيل للجماهير الشعبية بأتجاه سلبي دون ان يكون لها ما للخميرة الحيوية من تأثير إيجابي على التحول الداخلي لما تفكر فيه الجماهير بشكل جنيني ومشوه حول العالم والحياة)).

ان اهمية هذا النص تكمن في اشارته إلى وجود نوعين من الهيمنة، هيمنة بالسلب وغالباً ما لا تكون ايديولوجية وانما سياسية، تمنع الجماهير من ابراز الجوانب الاصلية في تصورها عن العالم فلا تصبح الجماهير حاملة لتصورات، ومقولات الطبقات المسيطرة بشكل مباشر، وانما تكون مكبلة خارجياً ومحاطة بالسلبية، والتواكل والعجز أي ان العناصر الايجابية التي لم يُشر غرامشي إلى اوالياتها فهي تضع اكثر من احتمال حسب القوى الساعية للهيمنة كما تأخذ اكثر من شكل:-

١- طبقات مهيمنة رجعية:-

أ- تفعيل العناصر السلبية والرجعية في الفكريات الشعبية بالتمفصل معها.

ب- تحجيم العناصر التقدمية والايجابية.

ج- تصدير مقولات متخاذلة إلى الخطاب الشعبي.

٢- طبقات مهيمنة بديلة (تقدمية):-

أ- تفعيل العناصر الايجابية.

ب- تحجيم العناصر السلبية والرجعية.

ج- تصدير مقولات نضالية إلى الخطاب الشعبي.

واذا ما اخذنا بالتراتبية التي يشير اليها غرامشي مراراً في تصنيفه لأنماط رؤية العالم لدى الطبقات الاجتماعية، والتي يقع ادناها قريباً من البنية التحتية، وفي حين يزداد التعقيد كلما اتجهنا صعوداً حتى نصل إلى الثقافة العالية والفلسفة والتخصص العلمي، اذا اخذنا بتلك التراتبية فأن الفولكلور أو الثقافة الشعبية تصبح من ثم اكثر تلك الانماط تأثيراً بالتحولات المباشرة في البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج، لا يعني ذلك ان مرونتها وتحولاتها أعلى، لكنها تغذي عناصر (برجماتية)، وطبيعية موجودة لديها بالفعل، وهذا

يعني انفتاحها الداخلي وليس كما يرى كثير من الباحثين انها تتسم بالثبات والاستاتيكية- انها لا تصبح بنية مغلقة، وبقدر من الدراسة العلمية لعناصرها التي تتضخم يمكنها ان تصبح دالة في التغير الاجتماعي والاقتصادي))[(٢٧٩)].

لكن كيف تتشكل الازدواجية التي تخترق النص الديني وتقسمه إلى نص يخص الطبقة الفلاحية (البسيطة التصور)، ونص يخص الطبقة الرسمية؟

يقول غرامشي عن هذا الازدواج:-

((كل دين حتى الكاثوليكية هو في الحقيقة عديد من الأديان المتميزة وغالباً المتناقضة، فهناك كاثوليكية للفلاحين، وواحدة للبرجوازية الصغيرة، وعمال المدن، وواحدة للنساء، وواحدة للمفكرين))[(٢٨٠)].

يعلق الاستاذ فوزي على هذا النص بقوله:-

((لكن الكنيسة، والاديان الكبرى على العموم تستشعر الاحتياج كما يقول غرامشي:

((لوحدة مذهبية بين كل الجماهير صاحبة العقيدة، وتناضل لتأكيد ان الشرائح المثقفة لم تعد منفصلة عن الدنيا، وكانت الكنيسة الرومانية جادة للغاية في النضال من اجل منع التشكل "الرسمي" لدينين، احدهما ((للمثقفين)) والآخر ((للأرواح البسيطة)).

هناك تنوع كبير في موقف الديانات الكبرى في سعيها "للهيمنة" على الدين الشعبي، فالدين الاسلامي على سبيل المثال خاصة في شقه ((السني))* الذي يعتمد تمييزاً واضحاً بين العامة والخاصة، ويقوم على مدى الألمام بالعقيدة، وكان لكتابات أبي حامد الغزالي الدور الاهم في ترسيخ ذلك التمييز في مؤلفه الرئيسي ((احياء علوم الدين)) حيث تعني "الخاصة" عنده أولئك المتعمقين في معرفتهم الدينية، النخبة الدينية الموهوبة، اما العامة فتعني لديه البسطاء من الناس الذين لا يرون من الدين الا وجهه الخارجي فقط والحفاظ على تلك المسافة كانت مهمة "المؤسسة الدينية" التي لم تحاول جرح المسافة لما يعنيه ذلك من تمييع الحدود الحصينة التي تمنح المتخصص الديني* موقعه الامتيازي في

---

(٢٧٩) فوزي (عصام)، آليات الهيمنة في الخطاب الشعبي، ندوة القاهرة، مصدر سبق ذكره، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص٢٥١.

* هذا التصنيف لا يعبر عن أي انتماء طائفي، أو مذهبي، أو تعصبي، قدر ما هو تصنيف لتمفصل "خطاب الهيمنة"، في الخطاب الاسلامي من خلال هذين المذهبين، فأرجو الانتباه إلى هذه الملاحظة.

* هذا أيضاً موجود في الخطاب العرفاني.

البناء الاجتماعي، وكان عنصر اللغة يعمق تلك المسافة ويجعل تأويل النص الديني مقصوراً على الصفوة*، بتحول اللغة إلى سياق ملغز، بعمق انفصاله يومياً عن الجماهير الشعبية (يشبه ذلك استخدام اللاتينية في النص الديني الكاثوليكي المعزول عن الجماهير). ولما كان من الضروري في هذا الوقت اختراق الخطاب الشعبي فقد بذلت محاولات مرهقة عبر حلول متنوعة لموازنة تلك المعادلة الصعبة، الحفاظ على ديمومة الانفصال واختراق الخطاب الشعبي. فكان ذلك باعثاً على تخليق ذلك المثقف الديني المتوسط الذي يمتلك آليات النفاذ ويستطيع تحويل الثقافة الدينية إلى لغة مبسطة.

عادة ما لا يستطيع الخطاب الديني النصي المتمفصل مع الخطاب الشعبي حول الدين الا في نقاط محدودة لكن ينبغي الاشارة هنا إلى وجود تنويعات داخل تفسيرات الدين النصي تجعله اقرب أو ابعد عن الخطاب الشعبي، فالاسلام الشيعي يجد عدة نقاط التقاء وتمفصل مع الدين الشعبي مما يوسع قاعدته الجماهيرية.

أي انه مهيمن فعلياً*، ولعل هذا يفسر نجاح الكوادر الدينية الشيعية والايرانية في قيادة شعبها ضد نظام الشاه وذلك بتمفصل مع "المهداوية" الموجودة "في الفكريات الشعبية" فالشيعة المستندة إلى مذهب "الأمامة الاثني عشرية" تلتقي مع الفكرة المهدوية، والخطابان الشيعي والشعبي مفتوحان، فالخطاب الشيعي مفتوح لاجتهادات الأئمة واستنتاجاتهم الشخصية حيث يتملكون، نيابة عن الأمام الغائب – حق اصدار الفتاوي والفصل في المسائل الاساسية والقانونية في الشريعة بينما تغيب تلك المزية عن رجال الدين السُنة حيث اغلقت ابواب الاجتهاد امامهم منذ القرن العاشر الميلادي مع استقرار المذاهب السنية الاربعة، ولا يستطيع علماء السنة تفسير المسائل الدينية واصدار الفتاوي الا على قاعدة القياس))[٢٨١].

هنا يبرز غرامشي الفرق بين الخطابين بطريقة ابستمولوجية على قاعدة الهيمنة الوجدانية الشعورية، والعاطفية، التي تتجذب إلى الخطاب الديني، أو رجالات الخطاب الديني، لما يحملونه هؤلاء من "مخيال مقدس" في وجدان هؤلاء البسطاء، والمهمشين،

---

* كما هو في الفقه.

* كما نجد ذلك في كثير من الحركات الاسلامية التي تتركز في اغلب المناطق الشعبية، التي تعشش فيها الثقافة الشعبية.

[٢٨١] المصدر نفسه، ص٢٥١-٢٥٢.

الذين لا يفهمون من الدين النصي، إلا طقوسه، وممارساته الشكلية، التي تنسجم مع تاريخهم المليئ بالاسى، والحرمان، والاغتراب، فتراهم اقرب إلى التدين الانفعالي، عن التدين العقلاني، النصي، وقد أشار الباحث والبروفسور المعروف على الكنز إلى هذه الثنائية بقوله:-

((هناك اسلام شعبي، واسلام أرثوذكسي، أنطلاقاً من امتلاك الأسلام الشعبي لخصائص توفيقية ووظائف استرضائية، وضعف علاقته بالتأويل النصي المكتوب، وتفتحه الاكثر بمقتضى تكيفه مع لغة الحياة العملية، بما يجعله الاقرب إلى الطبقات الشعبية، اما الاسلام الارثوذكسي أو اسلام رجال الدين، فيتميز بانتشاره الواسع بين "الطبقات الوسطى"، ويختلف عن الاول لكونه يرتبط بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة))[٢٨٢].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل ان خطاب التدين الشعبي ينتج آليات لمقاومة هيمنة الدين النصي؟

يقول عصام فوزي:-

((١- اذا كان للنص الديني المؤسسي (القرآن والحديث)، من فعالية فهي لا تتجاوز الحوار الصراعي بين التيارات التي تمتلك رؤية نظامية مفلسفة، والتي تعتمد النص معياراً للحقيقة، وتقيم من ثم علاقة تضمنية معه تزداد مصداقيتها بأزدياد المساحة التي تفتحها للنص المؤسس في خطابها وان اختلفتا في تأويله وتوظيفه، لكن النص المؤسس هذا تتناقض فعاليته وبالتالي وظيفته اذا ما انتقلنا الى الذهنية والخطاب الشعبي الذي لا يصله النص الا مهشماً.

بعد ان يمر بمراحل غربلة تصفية متعددة (سلطوية او جهادية) وهنا يجب ان نأخذ في الاعتبار حقيقتين على درجة عالية من الاهمية: ان الرؤية الشعبية غير نظامية وغير مفلسفة، ومتشظية كما يقول غرامشي، لذا فأنها انتقائية في استيعابها للخطاب الديني النصي، وقادرة على تغيير موقعه داخلها حسب تغيير الشروط الأجتماعية، والاقتصادية، والايديولوجية، بحيث يلعب أدواراً مختلفة تبعاً لأختلاف الشروط.

٢- يمتلك الخطاب الشعبي حول الدين امكانيات مراوغة عالية منعت اختراقه من قبل الخطاب الديني النصي حتى الآن، فهو:-

---

[٢٨٢] ذياب (محمد حافظ)، التدين الشعبي الهوية والذاكرة، مجلة الطريق البيروتية، العدد الخامس، ٩٩، ص٢٦.

ضد البدايات العلنية: اذ لا يحضر الديني في الخطاب الشعبي محاطاً بطقوس البداية المقررة واذا كان اخضاع أي خطاب يبدأ بألزامه بعلنية البداية، او كما يقول "فوكو"، ان المؤسسة تحيط البدايات بهالة من الاهتمام والصمت وتفرض عليها اشكالاً اضفى عليها طابع طقوس، كما لو كانت تريد اثارة الانتباه اليه من بعيد، نقول اذا كانت البداية نوعاً من الاخضاع فأن الدين الشعبي ينزلق الى داخل خطابه دون ان يثير الانتباه فيأتي في سياق الحكي، المثل، الموال، الاغنية، وحتى النكتة والعاب الاطفال ومن ثم يتحاشى ان يصنف كخطاب ديني ملتزم متمثل، او مارق.

- بغير ذات منتجة، أي بغير مؤلف يستند اليه "الخطاب" ان غياب المؤلف يصعب مهمة محاكمة الخطاب الشعبي حول الدين.
- يتماشى مبدأ التعليق أي اعادة انتاج النص الديني : يرفض الخطاب الشعبي ان يتضمن بأية صورة من الصور في الخطاب الديني النصي واذا ما استحضره فأنه تجيء به في شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية ويجرده من بهائه الديني وقدسيته.
- استعداده الدائم لأختراق قائمة الممنوعات الدينية : يأتي النص الديني حاملاً لخريطة الواجب، والممنوع، والممكن، وعلى الرغم من الالتزام الظاهري من جانب كافة الطبقات الاجتماعية الا ان الذهنية الشعبية تنفتح على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة التي لا تستجيب بالكامل للقائمة الالزامية المفروضة من أعلى، وتسهيل لا نظامية الخطاب الشعبي تلك المراوغة حيث يمكن ان يحضر المروق والتمرد في اقسام من الخطاب الشعبي تلك المراوغة حيث يمكن ان يحضر المروق والتمرد في اقسام .

٣- لا يعني هذا ان الخطاب الشعبي بما فيه شقه الديني، عصي على الهيمنة، وانما المقصود من كل ما ذكرته انه على استعداد للتمفصل مع خطابات تحتوي على تلك العناصر الطائفية، المستعدة للتمفصل والالتقاء، وهذا ما لم يحدث حتى الآن. فلقد فشلت ايديولوجيا التنوير الليبرالية الغربية في الهيمنة على الجماهير الشعبية، بل ولم يطرح الخطاب الليبرالي على نفسه تلك المهمة فهو خطاب راضي بنخبويته مكتفياً بها، كما فشل الخطاب الماركسي في تلك المهمة، بل كان هو ذاته خاضعاً للخطاب الليبرالي.

لم يعد ممكناً الا ان ندخل في صلب ومضامين الخطاب الشعبي، وقد أشار غرامشي الى هذه المسألة عندما قال:- يجب ان نأخذ الثقافة الشعبية بجد، ولن يكون ذلك متاحاً الا اذا تخلص المثقفون من ذلك الافتراق الواضح في مساراتهم، والملاحظ حتى

الآن، ان كل مجموعة منغلقة على ذاتها، كسياسيين وعلماء الاجتماع اذا ما جمعتهم الازمة وطالتهم فأنما باعتبارهم فئة اجتماعية تعاني اوضاعاً اقتصادية صعبة لا اكثر، لكنها لم تدفعهم يوماً الى الحوار ونقد الازمة باستخدام شبكة مركبة من الادوات العلمية التي في متناول ايديهم ادى الى ان ازمة علاقاتهم "بالشعب" تطرح متجاورة لا متجادلة.

وكأن كل جانب منها منفصل وقائم بذاته، فالدراسات حول "الثقافة الشعبية" لم تخرج من الأروقة الاكاديمية في حين يطرح السياسيون قضايا الديمقراطية والحريات وصعود الجماعات الأصولية، وكأن هذه لا تتعالق مع تلك على أي مستوى، وكأن الشعب الذي يدرسه الاكاديميون ليس هو نفسه الشعب المطروح عليه ان يكون فاعلاً في التغيير السياسي، وكأن القوى التقدمية ستحسم معركتها مع القوى الدينية الاصولية عبر الصراع المباشر معها، ودون احتياج لتدخل الجماهير الشعبية))[٢٨٣].

---

[٢٨٣] فوزي (عصام)، مصدر سابق ذكره، ص٢٥٣-٢٥٤-٢٥٥.

رابعاً: الاطار النظري لمفهوم المجتمع المدني

"من تشييد الجوامع، الى بناء المصانع".

ها نحن نصل الى الجزء الاخير من الفصل الثالث أولاً، ومن الرسالة ثانياً، ومن نقد العقل السياسي عند غرامشي ثالثاً، وكأننا نجاهد جهاداً معرفياً وابستمولوجياً من اجل الوصول الى مجتمع منظم ومعقلن، يسود فيه القانون، واحترام الافراد كمواطنين لا رعايا ...!

لذلك عندما قلت من تشييد الجوامع، الى بناء المصانع، لا اعني تحطيم الجوامع المجسدة، والحقيقية، قدر تجاوز افكار المآذن الساكنة، والمعششة في لا شعور خيالي، "مترهبن" يؤسس كينونته في جوامع ذهنية، فيغدو الأفراد هنا "هيولي ملهوتة"، تتحرك ببركة اللاهوت، وبخيرة من الناسوت ..

هكذا تتأسس الفكرة الواحدية، والفكرة الاستبدادية، والفكرة الكلية، التي لا تقوم الا على اساس النظام الواحد، والحزب الواحد، والفكر الواحد، وكل ما خلا ذلك وهم وباطل، فتغدو السلطة هي اعدل الأشياء بين الافراد، فأما يتحرك بسلطة الموروث الشعبي، الذي تحول الى "نسق بنيوي" خفي يتحكم بعمل ذهنية الافراد، وبتشكيل مختلف احكامهم المعيارية، والايديولوجية، وهذا ما عنيناه "بفكر الجوامع"، هذا الفكر الذي تحركه الجثث المقدسة في لا شعور المجتمع، وهذا ما عناه ماركس بالضبط عندما قال في الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت:-

((ان تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على ادمغة الاحياء، وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط في تحويل انفسهم والاشياء المحيطة بهم، في خلق شيء لم يكن له وجود من قبل، عند ذلك بالضبط، في فترات الازمات الثورية كهذه على وجه التحديد، نراهم يلجأون في وجل وسحر، الى استحضار "ارواح الماضي" لتخدم مقاصدهم، ويستعيرون منها الاسماء، والشعارات القتالية والازياء لكي يمثلوا مسرحية جديدة على مسرح التاريخ العالمي في هذا الرداء التنكري الذي اكتسى بجلال القدم وفي هذه اللغة المستعارة))[٢٨٤].

---

[٢٨٤] ماركس (كارل)، الثامن عشر من بروميرلويس بونابرت، ص١٠-١١.

او يتحرك الذهن، بطريقة اخرى، هي طريقة الاندماج في منظومة حزبية او ثيوقراطية، استبدادية، تلغي كيانه الفردي المتماهي بنظام من الشعارات الميتافيزيقية التي لا تمت بأية صلة بالواقع الانساني والتاريخي، وهذا ما عناه البروفسور العراقي، فالح عبد الجبار عندما قال:-

((انها لحقيقة تفقأ العين، ان المجتمعات العربية المعاصرة، تقع تحت هيمنة "نظام الحزب الواحد"، أياً كانت مضامينه الفكرية والاجتماعية، وتحت هيمنة الاسرة الثيوقراطية الواحدة، او النخبة الواحدة، معيدة الى الأذهان بعض امتدادات التاريخ الشرقي: الاله الواحد، الملك الواحد الرحيم، الغفور الكريم، الجبار، المنتقم، المهيمن، المسيطر))[٢٨٥].

فكيف السبيل اذن الى بناء مجتمع مدني، ونحن نعيش في مجتمع قروسطوي تقليدي؟ لانه ليس من المهم ان نبحث في تاريخية مفهوم المجتمع المدني، واستعمالاته ورواده، ومؤسسيه الأوائل، انما الاهم من كل هذا هو البحث في الكيفية التي يتم فيها استيعاب فكرة المجتمع المدني أولاً، ومن ثم الجدة بتأسيسها لا تسييسها على ارض الواقع، الذي يتطلب بطبيعة الحال ذهنية معاصرة، وجديدة تحترم التقدم، وتقدس الصناعة، وهذا ما اشار اليه فالح عبد الجبار:

((تتميز العلاقة بين الدولة (او المجتمع السياسي)، والمجتمع المدني بخصوصة بالغة في البلدان العربية*، ترجع الى الوظائف المميزة للدولة وامتدادها التاريخي (العريق) والى حداثة تكون المجتمع المدني من جهة أخرى.

ان مفهوم الدولة واضح بذاته، ولا يحتاج الى كثير اضافة، فانه مفهوم يقتصر على التشكيلة الرأسمالية، ونحن نستخدمه بالمعنى الهيغلي عموماً، وهو المعنى الذي كان يستخدمه ماركس في شبابه، والذي أعاد غرامشي استخدامه، ان صورة المجتمع المدني المعاصر هي صورة المؤسسات الحديثة وصورة الانتاج الواسع، تقسيم العمل المتشعب، نظام الحاجات المتبادلة، التداول، انتاج الثروة الاجتماعية فردياً، المؤسسات المالية العملاقة، الأتحادات الصناعية النقابات، الاحزاب (انه باختصار) مجتمع المصالح المتعارضة والقوى الاجتماعية المتناظرة.

---

[٢٨٥] عبد الجبار (فالح)، فرضيات حول الاشتراكية، ص٨٣-٨٤.

* للمزيد انظر للباحث: الخطاب الاستبدادي في العراق، جريدة بغداد، العدد ٦٦٨، ٢٠٠٣م.

وهي على عكس صورة "المجتمع التقليدي" التي اطرها احد المستشرقين بقوله: ياالله ما اروع حياتهم، لاشرطة، لا نقابات، لا مصارف، لااحزاب (نسي ان يضيف: ياالله ما اتعس حياتهم لا صحة، لا تعليم، لا ضمانة للحياة امام غدر الطبيعة، من جفاف وفيضانات واوبئة، امام عبودية الخرافة، وسيف الحاكم الذي لا يرد))[٢٨٦].

من هنا يبدو ان المجتمع المدني يواجه اكثر من عائق، واكثر من ازمة، اذا ما اراد له ان يقود الحياة، ويقود الافراد، ويقود حتى السياسة، لانه غير معترف به من قبل المجتمع "التقليدي"، من جهة، ومن قبل السياسات الحاكمة التي تسيطر وتسير كل شيء على هواها ومشتهاتها، وهذا ما شخصه فالح عبد الجبار بشكل معرفي ونقدي عندما قال:-

((يواجه المجتمع المدني، في لحظة الأزمة، دولة شرسة تحتكر كل شيء تقريباً التعليم، النقابات، الحياة الحزبية، حق التشريع والتنفيذ، اجهزة القمع الجسدي والفكري، وفي لحظة الأزمة يواجه المجتمع المدني الدولة وهو محروم من الوسائل الحديثة للتعبير (احزاب، نقابات، اتحادات، صحافة)، "بيد ان تغيب الوسائل الحديثة، بدرجات متفاوتة، لم يمنع المجتمع المدني من التعبير عن صبواته بوسائل اخرى تقليدية، بحكم طبيعة التطور ذاته، أي بفعل الهيمنة الواحدية على المؤسسات الحديثة، سواء بتدميرها واحلال بدائل شكلية محلها))[٢٨٧].

وهنا يطرح السؤال بصيغة تاريخية، وهو هل ان المجتمع المدني يمثل النقيض للمجتمع الكلي بشتى صوره؟

وما هي صفات المجتمع المدني الذي يمكن ان يتفاعل مع اشكالياتنا الراهنة؟ اجاب الدكتور الحبيب الجنحاني عن هذه الأسئلة بقوله:-

((انه مجتمع مستقل الى حد بعيد عن اشراف الدولة المباشر، فهو يتميز بالاستقلالية، والتنظيم التلقائي، وروح المبادرة الفردية والجماعية، والعمل التطوعي، والممارسة من اجل خدمة المصلحة العامة، والدفاع عن حقوق الفئات الضعيفة، ويخطئ البعض حين يذهب الى ان المجتمع المدني هو مجتمع ((الفردانية))*، بل بالعكس انه

---

[٢٨٦] عبد الجبار (فالح)، مصدر سبق ذكره، ص٨٧.

[٢٨٧] المصدر السابق، ص٨٩.

* نقيض الكلية أي الاستقلالية المطلقة.

مجتمع التضامن عبر شبكة واسعة من التنظيم المهني والجمعياتي وهو مجتمع التسامح، والحوار والاعتراف بألآخر، وأحترام الرأي المخالف، والعلاقات في المجتمع المدني ((أفقية))، وليست ((رأسية))، او عمودية مثل العلاقة بين الأجير والمؤجر، أو بين السلطة والمواطن، او بين الكهنوت الديني والأتباع*، وهو بالتالي مجتمع الأبداع في أرحب معانيه، فلا غرو ان نؤكد هنا ان المجتمع المدني هو الضامن لمسيرة التقدم الحقيقي والدائم، فقد حققت فعلاً بعض المجتمعات "الشمولية" تقدماً اقتصادياً في ظروف تاريخية معينة ولكنه سرعان ما تبين انه لم يكن تقدماً حقيقياً، بل كان طفرة اقتصادية ساعدت عليها ظروف سياسية معينة، ولما تغيرت الظروف انكشفت الحقيقة المرة))[٢٨٨].

واذا ما تتبعنا النشأة التاريخية لتشكيل مفهوم "المجتمع المدني"، نجد ان هذا المجتمع كان يمثل النقيض تماماً للمجتمع اللاهوتي (الديني)، والارثوذكسي، آنذاك وبشكل اخص منذ ان اعلن الفكر الأنساني في الفكر الغربي القطيعة الأبستمولوجية والتاريخية مع الارث الأسكولائي (المدرسي) الذي كان يسيطر على رقاب الذات، واشار الباحث السوري جاد الكريم الجباعي الى هذه الحقيقة بتشخيص نقدي:-

((المجتمع المدني يعني في الأصطلاح الحديث "المجتمع غير الديني"، أي المتحرر من سلطة الكنيسة ورجال الدين الأكليريوس، والذي يتم فيه تنظيم الحياة الاجتماعية على اسس موضوعية، دنيوية، وعقلانية تتجسد في التشريعات والقوانين الوضعية التي على اساسها يقوم تنظيم الاسرة وعلاقات الانتاج والتوزيع والتبادل، في الوضعية العربية، وهي اكثر تعقيداً مما كانت عليه اوضاع الشعوب والأمم الغربية ابان عصر النهضة، يعني مفهوم المجتمع المدني: المجتمع اللاديني أولاً، وغير العسكري ثانياً، وغير التقليدي أي الحديث ثالثاً، ان تدخل وتشابك مدلولات هذا المفهوم، وبالتالي تشابك وتداخل وتعقيد المهمات التي ينبغي انجازها في الوطن العربي، يشير الى حالة التأخر التاريخي للشعب العربي الذي يعيش على هامش العصر الحديث بمثابة مفارقة تاريخية))[٢٨٩].

* يقول المؤلف في الهامش: من ابراز معوقات تطور المجتمع المدني في العالم العربي طغيان العلاقات الرأسية من رأس الدولة الى رأس العشير، ورأس الحزب، ورأس الأسرة.

[٢٨٨] الجنحاني (الحبيب)، المجتمع المدني وابعاده الفكرية، ص٢٩-٣٠.

[٢٨٩] الجباعي (جاد الكريم)، مجلة أوراق الاردنية، العدد السادس، تشرين أول ١٩٩٥، ص٥١.

هكذا نكون امام صراعين، أو امام نظامين معرفيين وسوسيولوجيين واعني بهما الصراع بين المجتمع المدني (الحديث)، وبين المجتمع الأهلي (القديم)، بثقل تقاليده الجاثمة على سلوكيات السياسات العربية، من هنا نرى ان طابع الدول العربية في الحكم لا يزال يتحرك في فضاء سلطوي قديم موروث من انظمة الحكم الاستبدادية، الما قبل – رأسمالية، وهذا ما أشار اليه الدكتور عبد الله حنا:–

((١– استمرار مفاهيم الدولة السلطانية (المملوكية والعثمانية) في نسيج الدولة العربية الحديثة وخلاياها، وهذا مما ادى الى طبع هذه الدولة بسمات الدولة السلطانية المترعة بطبائع الاستبداد، التي لا نزال نعيش مرارة طغيانها.

٢– ادى تعايش الأقطاعية بشكلها الجديد مع التطور الرأسمالي، الى تعايش المجتمعين "الأهلي والمدني" مع رجحان كفة الأول، فالمجتمع الأهلي: وريث العلاقات ما قبل الرأسمالية وربيب الدولة السلطانية، بقي محافظاًعلى كيانه ومقومات وجوده، اما المجتمع المدني المستند الى التطورات الرأسمالية والتأثيرات الحداثية الخارجية فبقي مجتمعاً مهيض الجناح تهزه زلازل الدولة السلطانية، المتفجرة من اعماق المخزون المملوكي الانكشاري وتقذفها بحممها براكين العشائرية والطائفية* (رموز المجتمع الأهلي).

هكذا نرى ان الدولة العربية الحديثة ذات البنية البرجوازية تختزن في شرايينها كثيراً من سمات الدولة السلطانية (المملوكية العثملية)، ولا تختلف عن غيرها من دول العالم قديمة وحديثة من حيث طابعها الاجتماعي (الطبقي) المستمر لهذه الفئة الاجتماعية او تلك، ولا بد من القول ان طابع "الدولة المزروعة" لعدد من الدول العربية، يعرقل من عملية قيام دولة حديثة عصرية بأدواتها وفكرها، ويؤخر عملية التنمية، التي تنشدها سائر الأقطار العربية.

وقصارى القول: الدولة العربية الحديثة تحمل بين جنباتها معالم العصرنة والحداثة وبذور التطور من جهة وتختزن في نسيجها كوابح الموروث الاستبدادي السلطاني (المملوكي العثماني) من جهة اخرى.

المجتمع الأهلي، مجتمع قائم قبل أنتشار الرأسمالية، وظهور الدولة الحديثة وهو لا يزال مقيماً بين ظهرانينا، وله مواقع راسخة الجذور في كثير من مناطق الريف وأحياء

* للمزيد انظر للباحث: الهيمنة والمجتمع المدني، غرامشي وعلى الوردي، صحيفة المدى، العدد ٧٢، ١٣ آذار ٢٠٠٤.

المدن، وهو متفوق على المجتمع المدني الحديث العهد، في مجالات شتى غير مكتوبة ولا ينطبق بها، يتألف المجتمع الاهلي من ثلاثة محاور او تكتلات رئيسة:-

١- مجتمع (او تكتل) القبائل والعشائر والعائلات والقرى وحارات المدن اضافة الى الطوائف والمذاهب والملل، وكثيراً ما تألفت الطائفة من مجموعة من العشائر او العائلات والوحدات الاجتماعية كانت منغلقة على نفسها ومحيطها.

٢- مجتمع التكاتف الخيري حيث تتضامن فرقة اجتماعية ذات صلة قربى عائلية او مذهبية ... الخ. على عمل الخير والاحسان الى الفقراء والمحتاجين لمساعدتهم للتغلب على نائبات الزمن.

٣- مجتمع الطرق الصوفية المنتشرة في الأرياف والمدن والضاربة جذورها في خلايا المجتمع كافة كانت الطرق الصوفية بمثابة احزاب العامة في المدن.

من هنا يبدو بوضوح ان المجتمع الأهلي السابق للرأسمالية كان يحمل في نسيجه مفاعيل ايجابية أملتها طبيعة المجتمع الأقطاعي السائد آنذاك، ولكن كثيراً من هذه الجوانب الايجابية مفاعيل ايجابية اخذت تفقد ايجابيتها مع بداية انتشار الرأسمالية وظهور حركة الأصلاح في الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر.

فمع تشكل الدولة الحديثة التي رافقت الأصلاح، وظهور حركة النهضة العربية بمضامينها العقلانية والديمقراطية والوطنية، أخذت "التكتلات الأهلية" تفقد اهميتها التاريخية وادوارها الايجابية وامسى بعضها حجر عثرة أمام التطور الأجتماعي والاندماج القومي والوطني** وأرساء أسس المدنية والتمدن.

فالتكتلات العشائرية والطائفية ... الخ، اخذ بعضها يقاوم تطور الدولة الحديثة والنهوض بمجتمع موحد، جميع "خلق الله" فيه مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات))(٢٩٠).

هذا ما عنيناه بفكرة الانتقال من تشييد الجوامع الى بناء المصانع، حيث ان هذه المرحلة هي مرحلة رأسمالية، حداثية، تتطلب رؤية جديدة للواقع السياسي والاجتماعي هذا

---

* للمزيد انظر: الياس مرقص، نقد العقلانية العربية.

* كما يحدث اليوم في عراقنا التي لا تزال فيه هذه التكتلات المذهبية، والعشائرية، تثير القلاقل والمشاكل من اجل وقف عملية الاندماج الوطني، والمدني، لان هذا يتعارض ومصالحها الأزلية؟

(٢٩٠) حنا (عبد الله)، المجتمعان الأهلي والمدني، ص٥-٦.

الواقع الذي يوحده القانون، والديمقراطية، والمدنية، والمواطنة، ليس الانتماء الطائفي والعشائري، والمذهبي، والقومي ... الخ، يقول الأستاذ فالح عبد الجبار:-

((مثلما تجد العلاقات الحديثة (الرأسمالية) منفذاً لها عبر العلاقات التقليدية، (العلاقات القبلية، الأثنية، والقرابية، كقناة لمرور العلاقات السلعية النقدية) كذلك تجد العلاقات الأيديولوجية منفذاً لها عبر البنى الفكرية التقليدية.

ان الايديولوجيا الرسمية تتميز بأختلاط العلماني بالغيبي، والعقلاني باللاعقلاني، ومع توتر المجتمع المدني، وبلوغة نقطة الأزمة، تهتز صورة التطور الدولتي وتهتز معه أدواته، المادية والفكرية، أو تفقد سحرها الأول، وفي ظل تغييب الآخر – البديل بمعناه كقوى مادية منظمة وقوى فكرية منظمة، فأن نقصي الأدارة – الفكر الحديث يطالب بحقه في التعويض او بحقه في الامتلاء ان شئتم.

ان المجتمع المدني، في هذه اللحظة من انعطافه، يستدعي بفعل الحاجة، قوة الاستمرار القديم للغيبية الى الوجود انه يستدعي الفكر السلفي.

من هنا قولنا بحلول "الجوامع بدل المصانع" والفكر التقليدي – السلفي محل الحديث – الوضعي.

ان الحديث عن المجتمع المدني قد يبدو لكثيرين صيغة مبهمة او هلامية*، ما دامت تفتقر الى التعيين الاجتماعي – الطبقي))[٢٩١].

من هنا تبدو العلاقة متداخلة بين المجتمع السياسي، والمجتمع المدني، والدولة، حيث يكون هناك صراع من خلال سيطرة المجتمع السياسي، على المجتمع المدني، وأحياناً سيطرة الدولة على المجتمع المدني، على اعتبار ان كثيراً من سيطرة الدولة، يؤدي الى قليل من حضور المجتمع المدني، هذا الأمر جعل غرامشي ينظر الى الدولة في الشرق بوصفها كل شيء، ومسيطرة على كل شيء، انها بنظره دولة استبدادية، فلذلك لم يظهر المجتمع المدني في الشرق على عكس ما سوف نرى في الغرب، يقول غرامشي:-

((نظراً الى ان الدولة في الشرق هي كل شيء، فقد كان المجتمع المدني بدائياً هلامياً، اما في الغرب فقد قامت علاقة صحيحة بين الدولة والمجتمع المدني، وحتى في

---

* للمزيد انظر:- طيب تيزيني، من ثلاثية الفساد الى قضايا المجتمع المدني.

[٢٩١] عبد الجبار (فالح)، مصدر سبق ذكره، ص٩٠.

دولة متداعية، كنا نشهد بنياناً قوياً للمجتمع المدني، لم تكن الدولة سوى خندق متقدم، تكمن خلفه سلسلة من الحصون والمعاقل والمنعات))(٢٩٢).

هكذا نرى ان غرامشي لا يقرأ مفهوم المجتمع المدني بدون علاقته بمفهوم الدولة السائدة، فيما اذا كانت دولة ليبرالية، او ديمقراطية، او ماركسية، او قومية، او شمولية ... الخ. لا تعترف بكل ما هو خارج عن بنيتها، انطلاقاً من مبدأ انه كلما كانت الدولة قوية، وكلية (سلطوية/شمولية) كان المجتمع المدني ضعيفاً، ومهمشاً، ومعدوماً، اذن هذا يتطلب منا وقفة تاريخية نبين فيها استعمال وتطوير هذا المفهوم في الفكر الغربي، وقد كتب الدكتور عزمي بشارة*، في الشروط التاريخية لنشوء فكرة المجتمع المدني:-

((عودة المصطلح المتكررة من النسيان بعد مراحل غياب مختلفة، منذ فلسفة القرن السابع عشر السياسية في أوربا، تعني في كل مرة شيئاً مختلفاً، لانها تأتي في سياق متغير بنيوياً وتاريخياً يولد حاجات جديدة، وأسئلة جديدة يجيب عنها المفهوم، واذا اضفنا الى ذلك التغيير تطور النظرية وتراكم المعارف الأنسانية كسياق آخر يعود اليه مفهوم المجتمع المدني، نجد ان عودة المصطلح من غيابه التاريخي او احياءَه يأتيان كل مرة في تقاطع محورين هما: محور التطور التاريخي، ومحور تاريخي النظرية ذاتها، تاريخ المعرفة والفكر، ويشكل هذا التقاطع سياقاً متجدداً بأستمرار لتفسير وتأويل مفهوم المجتمع المدني، وعلنا لا ننسى ان المفهوم هو ذاته جزء من السياق التاريخي بمحوريه، وهو مساهم في خلق وتفسير هذا السياق وبالتالي مفسر ومفسر في لحظتين مختلفتين.

بدأت عودة "المجتمع المدني" الحالية الى الملأ كمفهوم، وكأداة تحليلية ومعيارية في الثمانينيات، في تعامل النظرية السياسية مع السياق "البولندي" بشكل خاص والأوربي الشرقي بشكل عام، وذلك لفهم وتأطير حركة (التضامن) البولندية في حينه كتمرد المجتمع ضد وحدانية الدولة والحزب، وللتبشير بخيار آخر جديد في هذه الدولة، اساسه ليس في الاصلاح الحزبي، ولا الأنقلاب العسكري، وانما في التحرك الاجتماعي/المدني القائم على تمييز المجتمع من الدولة، ومع انهيار المعسكر الاشتراكي وما بدا كانه انتصار المجتمع المدني في أوربا الشرقية، بدأت عملية تعميم هذه الأداة، وهذه ((اليوتوبيا)) الى بقية الدول التي لم تتحقق فيها الديمقراطية الليبرالية، وبخاصة في العالم الثالث، مستخدمة حالات

---

(٢٩٢) بيوتي (جان مارك)، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣.

* يعد كثير من الباحثين انه هو وسعد الدين ابراهيم افضل من نظر مفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي.

انتفاض عينية كدليل على الحاجة الى هذه الاداة التحليلية، مثل حالة التمرد الطلابي في ميدان تيان مين عام ١٩٨٩، وفي حالة كوريا الجنوبية وامريكا اللاتينية وبعض بلدان الوطن العربي وبعض الدول الافريقية التي اصبحت فيها موضوعة التحول الديمقراطي على قائمة جدول الاعمال على الاقل لقد بات "المجتمع المدني" في المرحلة الراهنة يقدم اجابة جاهزة عن العديد من المسائل. فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بأيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة، وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية، وهو ايضاً الرد على دكتاتوريات العالم الثالث من جهة وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة اخرى، ويبدو ان هذا الانتشار وهذا التنوع في استخدام المجتمع المدني هو بحد ذاته تعبير عن ازمة سياسية عن حركات التغيير والقوى النقدية، بعد هزيمة الاجابات الجاهزة غير المشتقة من تحليلات تاريخية اقتصادية وسياسية عينية، وانما من آفاق فلسفية ويوتوبيات))[٢٩٣].

اما عن الأطار النظري لمفهوم المجتمع المدني، يقول بشارة:-

((ما هو الاطار النظري لمثل هذا التطلع المعاصر نحو المجتمع المدني والذي يميزه مما سبقه من استخدامات؟ اعتقد ان الاطار النظري هو وعي متشكل تاريخياً لمجموعة من التمايزات:-

١- التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، او بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية كشرط معطى تاريخياً، او كوعي اجتماعي معطى او متطور تاريخياً.

٢- وعي الفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الأقتصاد، وهو شرط متطور تاريخياً مع الثورة الصناعية ونشوء البرجوازية.

٣- تمييز الفرد مواطناً، أي ككيان حقوقي قائم بذاته في الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة.

٤- التشديد على الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية واهدافها ووظائفها من جهة، وآليات عمل الاقتصاد واهدافه ووظائفه من جهة اخرى.

٥- رؤية الفرق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة، نظرياً على الاقل، من مواطنين احرار تآلفوا بشكل طوعي وبين البنى الجمعية العضوية التي يولد الانسان فيها واليها.

---

[٢٩٣] بشارة (د.عزمي)، المجتمع المدني دراسة نقدية، ص٢٩-٣٠.

٦- التشديد على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة (يسميها بعضهم الديمقراطية "وجهاً لوجه" والمشاركة النشطة في اتخاذ القرار، نظرياً على الاقل، في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة))[٢٩٤].

من هنا نرى "ان المجتمع المدني" لا ينشأ بدون ان يحدث اكثر من قطيعة ابستمولوجية، مع الانظمة السلطوية الكلية والشمولية، ومع الدولة التسلطية، ومع الدولة اللاهوتية، ومع البنية "التقليدية"، بكل اشكالها وصورها المختلفة، ناهيك عن القطائع الابستمولوجية التي يحدثها مع المفاهيم السياسية التقليدية كالاحزاب البيروقراطية، الحزبية، والواحدية، والدولانية، يقول الدكتور نجيب الخنيزي:-

((لابد من النظر برؤية نقدية الى جملة من الألتباسات والأعتراضات والتجاهل من قبل القوى المهيمنة والفاعلة في المجتمع السياسي (الرسمي) ولدى قطاعات مؤثرة وواسعة في المجتمع الاهلي (التقليدي) حيث لا تزال تهيمن الانتماءات والولاءات الفرعية القديمة والجدير بالذكر ان هاتين القوتين تلتقيان من حيث الجوهر والنتيجة بالرغم من المنطلقات المتباينة وربما المتناقضة فيما بينها ويتشكل خطابها السائد من خلال هيمنة "المثقف التقليدي"، سواء الذي يمثله المثقف (التكنو قراط) المنتسب الى المجتمع السياسي بحكم الوظيفة او المصالح المتبادلة او من خلال ممثلي الثقافة التقليدية السائدة التي تتبنى وتدافع عن قيم الحداثة والمعاصرة وتطرح مسائل التغيير والتجديد الثقافي والاجتماعي تعيش حالة انفصام وعزلة وحصار مزدوج، فمن ناحية هناك حالة من الريب والشك، وعدم الثقة المتبادلة تحكم العلاقة الملتبسة ما بين المجتمع السياسي والمثقف أزاء دور وموقع الثقافة وصلتها بقضايا التخمين الاقتصادية والسياسة والاجتماعية ومن الناحية الأخرى، هنالك حالة من "التشرذم" والتخندق والتحزب الذي يمارسه المثقفون فيما بينهم، وممارسة العنف الرمزي*، ازاء المجتمع السياسي من خلال الأدانة المسبقة والرفض العدمي او الانكفاء على الذات والعزلة وتفشير حالات اليأس والاحباط لديهم مما يفقد مصداقيته وجدوى مزاعمهم في طرح البديل من ناحية اخرى وهو ما يعكس بدرجة كبيرة حالة التوتر والاحتقان وانسداد الأفق وغياب الرؤية الاستراتيجية))[٢٩٥].

---

[٢٩٤] المصدر نفسه، ص٣٣.

* للمزيد انظر للباحث:- "العنف والايديولوجيا"، صحيفة النهضة، العدد ١٠٣، السنة الأولى، آذار ٢٠٠٤.

[٢٩٥] الخنيزي(نجيب)، مجلة النص الجديد(السعودية)، العدد التاسع والعاشر، يونيو ٢٠٠٠،ص٣٠-٣١.

هكذا نكون قد بحثنا في الواقع الاشكالي للمجتمع المدني في الوطن العربي او في بنيته الذهنية العربية، وقد ذكرنا الاسباب التاريخية، الى جانب بحثنا في الأطار النظري لهذا المفهوم، وتاريخية استعمالاته، وطبيعة تشكيله، يبقى الآن ان نبحث في المحاور الآتية: المجتمع المدني عند ماركس وهيغل، ومن ثم المجتمع المدني عند غرامشي وطبيعة اشتغاله، وتمفصلاته مع مفاهيم المثقف العضوي.

يقول الحبيب الجنحاني:-

((مفهوم المجتمع المدني من المفاهيم الاولى التي جادل فيها ماركس هيغل عام (١٨٤٣)م في نقده حقوق الدولة في الرؤية الهيغلية، وهدف في نقده الى اضفاء محتوى مادي اكثر على المفهوم، ونشره بأعتباره مفهوماً ثورياً، وليس مجرد مفهوم فلسفي، فالمجتمع المدني هو الفضاء الذي يتحرك فيه الانسان ذائداً عن مصالحه الشخصية، وكذلك عن عالمه الخاص متحولاً الى مسرح تبرز فوقه التناقضات الطبقية بجلاء – ويضع مقابل ذلك الدولة التي لا تمثل في نظره الافضاء بيروقراطياً يتحول فيه الانسان الى عضو ضمن جماعة مسيرة يقف في حقيقة الأمر غريباً بينها.

ولا يمكن ان نفهم هذا الموقف السلبي من الدولة، ووضع (المجتمع المدني) مقابلاً لها الا اذا انزلنا المفهوم الماركسي في الظرفية التاريخية للنضال الفكري السياسي، والاقتصادي الاجتماعي الذي عرفه النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلا غرو بعد ذلك ان يرى ماركس في فصل هيغل (المجتمع المدني) عن السياسة تناقضاً فالحياة الخاصة تحتاج الى قوانين تنظيم شؤونها، والى سلطة تشرف عليها، فتكتسب عندئذ بعداً سياسياً*، وهكذا يمكن القول: ان المفهوم قد اكتسب في الرؤية الماركسية معنى مادياً نأى به عن المفهوم المعرفي البحت، ومعنى ثورياً ليتحول في العمل اليومي الى سلاح سياسي ضد السلطة الاستبدادية، ويقطع كل من ماركس وانجلز بالمفهوم شوطاً جديداً (في الايديولوجية الألمانية (١٨٤٦م) حين يصبح مفهوماً تاريخياً عالمياً مرتبطاً بالمجتمع الرأسمالي، متطوراً بتطور طبقة البرجوازية وانتقال قاعدتها الانتاجية من درجة الى درجة اخرى اكثر تقدماً.

---

* للمزيد انظر:
الاعمال الكاملة لماركس (دار التقدم).

وبالرغم من تعقد المفهوم في بعديه المعرفي والسياسي، الأجتماعي، فأن المقولة الماركسية الشهيرة : ((ان اسلوب الانتاج لمتطلبات الحياة المادية هو المحدد للصيرورة الاجتماعية والسياسية والفكرية للحياة)) تبقى حجر الزاوية في المفهوم أي مجموع البنى الاقتصادية، وما تفرزه من بنى فوقية، ولكن دون ان نفهم هذه الحتمية فهماً ميكانيكياً، كما حدث ذلك، أيام تحول الفكر الماركسي الجدلي المبدع الى دوغمائية خانقة في نماذج الدولة الستالينية والمنظرين لها من كهان الماركسية))[٢٩٦].

ويتكلم الدكتور محمد زاهي المغربي عن تاريخين للمجتمع المدني فيقول:-

((تبلور مفهوم المجتمع المدني في صيغته الأصطلاحية السياسية في سياق نظرية العقد الأجتماعي، وفقاً لهذه النظرية كان مفهوم المجتمع المدني مرادفاً لمفهوم المجتمع المدني أي المجتمع المؤسس بناء على العقد الاجتماعي فيقول جون لوك وهكذا فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي او مدني، وتبرز رسالة جون لوك في الحكم المدني ان الغاية من اتحاد الناس في المجتمع المدني، اضافة تحقيق الأمن والسلام، وهي المفاهيم الواضحة في فلسفة هوبز - هي المحافظة على املاك الأفراد.

ان الخلفية السياسية المؤطرة للمفهوم في هذا الأطار تميل الى الابعاد الفلسفية التي بلورتها نظرية العقد الاجتماعي نظرية معادية لنظرية الحق الآلهي للملوك في مجال الحكم، من هنا يأتي أقتران المجتمع المدني (بالمجال الدنيوي) حيث يتخلص المجال السياسي من أرث العصور الوسطى المسيحي الكنيسي أي من هيمنة "المقدس" وتصبح الدولة والقوانين والمؤسسات نتاج التجربة التاريخية المستقلة عن المجال الروحي في "صورته الدينية".

لقد كان جون لوك من اكثر مفكري مدرسة "العقد الاجتماعي" اهتماماً بمفهوم المجتمع المدني، والذي قصد به وصف ذلك المجتمع الذي دخله الافراد لضمان حقوقهم المتساوية التي تمتعوا بها في ظل "القانون الطبيعي" لكن غياب السلطة القادرة على الضبط في المجتمع الطبيعي كان يهدد ممارستهم لهذه الحقوق، لذلك اتفق هؤلاء الافراد على تكوين ذلك المجتمع المدني ضماناً لهذه الحقوق، ثم تخلوا عن حقهم في ادارة

---

[٢٩٦] الجنحاني (الحبيب)، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

شؤونهم العامة لسلطة جديدة قامت بأرضائهم والتزمت بصيانة حقوقهم الاساسية في الحياة والحرية والتملك، والتزم افراد ذلك المجتمع بطاعة تلك السلطة طالما التزمت بعناصر ذلك الأتفاق معهم، اما اذا خرجت عليه، فأنها تفقد كل اسس طاعتهم لها، ويصبح من حقهم ان يثوروا عليها ويحلوا محلها سلطة اخرى اكثر اتساقاً في احترامها لحقوقهم.

اذن عندما ظهر مفهوم المجتمع المدني في القرن السابع عشر، وفي إطار المنظومة الفكرية السياسية الحديثة، كان يرادف مفهوم الدولة باعتبارها "آلة اصطناعية" ساعة كبيرة تتجه نحو ضبط سلوك الأفراد وحماية أمنهم وسلامتهم، وما يملكون حسب تعبير هوبز.

اما هيغل فهو يعتبر المجتمع المدني مجالاً للتنافس بين المصالح المتعارضة، اعطى الفيلسوف الألماني هيغل صورة مخالفة للمجتمع المدني في غياب الدولة فهو مجتمع تسوده الفرقة والصراع والتمزق*، ولا يتحقق لهذا المجتمع استقراره ووحدته الا في وجود الدولة التي تخلع عليها طابعاً أخلاقياً، وتوجهه نحو غاية اخلاقية محددة، فالدولة في رأيه هي المثل العقلاني في التطور، وهي العنصر الروحي حقاً في الثقافة، ينكر هيغل الانسجام الذي تفرضه نظرية العقد الأجتماعي بين الدولة والمجتمع المدني مؤكداً عجز هذا الأخير عن اقامة وتحقيق العقل والحرية من تلقاء ذاته، ويقترح ان تكون الدولة هي الأطار القوي القادر على تحقيق هذه الغاية.

يرى هيغل ان المجتمع المدني هو مجال تقسيم العمل واشباع الحاجات المادية وهو في الوقت نفسه مجال تنافس المصالح الخاصة والمتعارضة، وهكذا يصاغ مفهوم المجتمع المدني في منظور هيغل، لا ليطابق المجتمع السياسي او الدولة كما هو الحال في نظرية العقد الاجتماعي، بل يستخدمه ليشير الى مجال انتاج وتبادل الخبرات المادية، مجال المبادرة الخاصة والمصلحة الخاصة وتشكل الدولة** في اطار هذا الفهم المجال الجوهري المجسد للمصلحة العامة.

---

* للمزيد أنظر: ميشيل متياس، هيغل والديمقراطية، ترجمة الدكتور امام عبد الفتاح امام.

* للمزيد انظر:

عبد الله العروي ((مفهوم الدولة))، المركز الثقافي العربي.

* هربرت ماركوز (العقل والثورة)، ترجمة فؤاد زكريا.

ويعتمد المجال المدني على الدولة حتى في القيام بوظائفه الاساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، التي لا يستقيم اداؤها من دون التنظيمات التي تضعها الدولة، ووسيلة الدولة في توجيه افراد المجتمع نحو غايتها الاخلاقية هي بالعمل من خلال الطوائف والاتحادات المهنية، ومن خلال الطبقات والمجتمعات المحلية التي من دونها يتحول المواطنون الى مجرد تجمع بدون هوية.

اما ماركس، فالمجتمع المدني عنده القاعدة المادية المؤسسة للدولة، اذا كانت الفلسفة الماركسية قد خرجت من تحت عباءة هيغل، الا ان تصورها للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة كان مغايراً لتصور هيغل مثلما كان تصورها لطبيعة العملية الجدلية ونوع القوى المحركة للتطور التاريخي، فالمجتمع المدني في رأي ماركس هو القاعدة التي تحدد طبيعة البنية الفوقية بما فيها من دولة، ونظم، وثقافات، ومعتقدات.

وفي مؤلفات "ماركس الناضج" حسب تعبير التوسير نجد ان مفهوم المجتمع المدني يتطابق مع مفهوم البنية التحتية، بل في الواقع ان ماركس لم يعد يستعمل المفهوم وحاول عن طريق استخدام مفهومي البنية التحتية والفوقية تحديد الأسس المادية والأيديولوجية المؤطرة للوجود المجتمعي، ولقد بنى المفكرون الماركسيون على هذا الفهم للمجتمع المدني تحليلات اكثر شمولاً لمنظمات المجتمع المدني وعلاقته بكل من الدولة من ناحية وعلاقات الأنتاج من ناحية أخرى))[٢٩٧]*.

من هنا نرى ان الاطار الذي بحثنا فيه ينقسم الى: اطار نظري، واطار تاريخي، حاولنا فيه ان نسلط الضوء ولو بطريقة مختصرة على استعمالات، وتطور مفهوم المجتمع المدني، بعد انتقاله من المجرد الى المشخص، أي من التنظير الى الممارسة*.

وعندما نقول بالممارسة، فأننا نقصد بها البراكسيس الغرامشوي الذي يتحرك في واقع تاريخي، واشكالي، وايديولوجي، كالواقع العربي الراهن اليوم الذي يفتقر الى تنشيط

---

[٢٩٧] المغربي (د.محمد زاهي)–المجتمع المدني والدولة دلالات المفهوم واشكاليات العلاقة (نت).

* انظر، قراءات في المادية الجدلية، دار الطليعة.

* للمزيد أنظر:

توفيق المدني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، منشورات اتحاد الكتاب السوري.

* سعيد بنسعيد وآخرون، المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ١٩٩٧.

* ثناء فؤاد عبد الله، اليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

مؤسسات المجتمع المدني، من اجل ترسيخ دعائم الحكم الديمقراطي والحياة الليبرالية، لكن كيف يتم هذا؟

هذا ما سوف يعلمنا اياه غرامشي من خلال تشكيل ثالوث المجتمع المدني، الذي يتكون من الهيمنة، والدولة، والمجتمع السياسي (الايديولوجية).

خامساً:- الهيمنة والمجتمع المدني في المنظور الغرامشوي

كيف ينظر غرامشي الى المجتمع المدني؟ هل يختلف عن سابقيه؟

وهل بقى غرامشي وفياً لمنطق القطع الابستمولوجي الذي اسس كل فكره الفلسفي والسياسي، والثقافي على هذا القطع؟

يقول الحبيب الجنحاني عن معنى المجتمع المدني عند غرامشي:-

((حمل المفكر الأيطالي انطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧)، مشعل التيار الماركسي بعد ماركس في التبشير بالمفهوم واستعماله سلاحاً في مقاومة السلطة الشمولية (الكلية)، ولكنه بعد بالمفهوم عن التعقيد وبسطه، فالمجتمع المدني لديه "هو مجموعة من البنى الفوقية مثل النقابات والاحزاب، والصحافة، والمدارس، والاداب، والكنيسة، بل هو يرى في الفاتيكان اكبر منظمة خاصة في العالم ويفصل مهماته عن وظائف الدولة او قل بعبارة ادق يضعه مقابلاً لمفهوم (المجتمع السياسي)، ويقول المفكر الألماني المعاصر يورغن هابر ماز ان وظائف المجتمع المدني تعني لدى غرامشي "الرأي العام غير الرسمي (أي الذي لا يخضع لسلطة الدولة)، ويبقى في نهاية المطاف متأثراً بماركس في مقاربته للمفهوم، فقد تحدث ماركس الكهل عن هذا الرأي العام عندما وصفه قائلاً :- ((ان النظام البرلماني يعيش من النقاش، فكيف يطالب بمنع النقاش؟ ان كل مصلحة، وكل مؤسسة مجتمعية تتحول مع الزمن الى افكار، ويجب ان تعالج بهذه الصفة فكيف يسمح لمصلحة ما أو مؤسسة ما ان تعتبر نفسها فوق التفكير وتفرض نفسها عقيدة غير قابلة للنقاش؟ فالخطيب المناضل من فوق المنصة تتجاوب معه بالضرورة الصحافة المناضلة، وحلقات النقاش في البرلمان تكملها حتماً حلقات النقاش في الصالونات، والمقاهي ان النواب الذين يتوجهون بأستمرار الى الرأي العام، فأنهم يعبرون عن رأيهم حين يؤكدون رأي الشعب فيما يجمعونه من عرائض، ان الأغلبية هي صاحبة القرار في النظام البرلماني، فكيف تحرم الأغلبيات الكبرى على الرصيف المقابل من اتخاذ القرار))[٢٩٨].

من هنا يحدد الجنحاني صفات المجتمع المدني عند غرامشي:-

---

[٢٩٨] الجنحاني (الحبيب)، مصدر سبق ذكره، ص١٨-١٩.

أ- تأثره بالماركسي الايطالي الاول انطونيو لابريولا (١٨٣٤-١٩٠٤)، فضلاً عن تأثره قبل ذلك بماركس)، فهو مثله يعطي للنخبة المثقفة رسالة خطيرة الشأن في الذود عن المجتمع المدني.

ب- لا يذهب الى ان نمط المجتمع المدني هو افراز للنمط الانتاجي، او بنية فوقية لقاعدة اقتصادية، بل هو في نظره يتموقع بين القاعدة الاقتصادية وبين الدولة بقوة قوانينها، وجهازها القمعي، ويصبح له دور بعيد الشأن في المجتمع البرجوازي الصناعي الحديث، ويلقي أيام الأزمات بقوى مؤثرة، قادرة على مواجهة الاجهزة القمعية للدولة، والحد من مفعولها، ويتضح من سياق تفكيره ان القاعدة الاقتصادية التي يتموقع المجتمع المدني بينها وبين الدولة تتمتع بأستقلال كبير عنها))[٢٩٩].

هذا ما حاول ان يحلله جوزيف فيميا، تحليلاً سوسيو-سياسي، حيث يقول:-

((وظف غرامشي تقسيماً ثنائياً آخر متمتعاً قداسة القدم في الفكر السياسي، عند التأسيس لتحليله، للمجتمع المدني، والمجتمع السياسي هذا التمييز مصحوباً بفلسفة الحق لهيغل، غير انه من الممكن ان نجد اصوله في كتابات الفلاسفة الفرنسيين، والأنجليزالسياسيين، وكذلك الاقتصاديين الفرنسيين السابع عشر والثامن عشر وهم أول من اكتشفوا – وبحثوا في المجتمع ((المجاميع)) كعلم للمعرفة والنشاط خاصاً ومستقلاً.

من هنا عرف غرامشي المجتمع المدني بأنه البنية الفوقية، الايديولوجية، المؤسسات والآليات التقنية التي تبدع وتنشر اساليب الفكر لذلك ان تقسيم غرامشي للبنية الفوقية الى عالمين، وتمييزه المصاحب بين الهيمنة، والسيطرة، هو محاولة لبناء نظرية "البنية الفوقية" والتي شكلت قبل غرامشي، ثغرة فاضحة في الفكر الماركسي، فهذه الثغرة كانت متجذرة في الخصوصية التاريخية للنظرية وقد ركز ماركس نفسه معظم جهوده الناضجة في دراسة العمليات الاقتصادية))[٣٠٠].

اما الباحث الجزائري عمار بلحسن، فيحلل الموضوع تحليلاً، سوسيو-ثقافي يقول:-

((يعرف غرامشي المجتمع المدني:- تلك البنية التي تسمح بأنتاج واعادة انتاج وتوزيع، واذاعة الايديولوجيا الخاصة بالطبقة المسيطرة، هذه البنية تتكون او تحتوي على

---

[٢٩٩] المصدر نفسه، ص٢١.

[٣٠٠] فيميا (جوزيف)، مصدر سبق ذكره، ص١٧٨.

انساق التفكير والمؤسسات والمنظمات والوسائل المادية الخاصة، بخلق ونشر وتوزيع ((المنتوجات)) الايديولوجية، بتعبير آخر..

المجتمع المدني هو ذلك "المجتمع الفكري" الاجتماعي المادي الذي تتجسد فيه الايديولوجيا مع وصلاتها التنظيمية ووسائل اذاعتها الهادفة الى تحديد السلوكات والممارسات الاجتماعية من اجل تحقيق "اجماع" الجماهير وقبولها بالهيمنة الطبقية للطبقة المسيطرة)).

ويتشكل المجتمع المدني والمنظمات والاجهزة المسماة عادة "بالمؤسسات الداخلية والخاصة"، التي تنتج وتوزع الايديولوجيا المسيطرة لتحقيق وظيفة "الهيمنة" على الطبقات الاخرى وايديولوجياتها، هذه المنظمات يحصيها غرامشي كالتالي:- المنظمات والمؤسسات الدينية (الكنيسة) المنظمات المدرسية (المدرسة والجامعة ... الخ).

المنظمات العلمية (الجامعات ومراكز البحوث ... الخ) تنظيمات الطبع والنشر (المطابع، الكتب المكتبات) ... الخ.

اما المجتمع السياسي فتجسد في الدولة واجهزة الأكراه، والقمع، والضبط القسري المباشر والمنظم الذي يحقق وظيفة ((السيطرة)) الخاصة بالطبقة المسيطرة*.

اذن فالمجتمع ومؤسساته وتنظيماته هو منتج وموزع وناشر الأيديولوجيا. طبعاً الأيديولوجيا المسيطرة الخاصة بالطبقة المسيطرة بهدف تحقيق وظيفة الهيمنة والحصول على قبول الطبقات المسودة بسيادة الطبقة المسيطرة، وتصليب ((انسجامية)) و((استقلالية))، وعيها الطبقي داخل الحركة التاريخية العامة لصراعاتها مع الآخرين.

ان هذه الاجهزة تشبه قليلاً ((اجهزة الحقن الطبية)) فهي تحقن الطبقة المسيطرة بالمصل الذي يكفل التصدي لهجومات ((ميكروبات)) الايديولوجيات المضادة، ويسمح بأفراز الوعي الذاتي المستقل داخل الجسم الاجتماعي الذي يحتضنها ويكونها، عن طريق اقتناء هذه الطبقة التدريجي للوعي الطبقي تتحدد شخصيتها التاريخية الخاصة وتدفع الى اذاعة خصائصها ومبادئها وتصوراتها وسط الطبقات الاخرى المسودة من اجل اخضاع

---

* للمزيد أنظر:

مهدي (عامل)، مقدمات نظرية لدراسة الفكر الأشتراكي، الجزء الاول.

ايديولوجيا وربحها والحصول على ثقتها وقبولها، والوصول بالتالي الى حالة، لأجماع على شرعية سيادتها وحكمها في المجتمع))[٣٠١].

لكن جان مارك بيوتي له رأي ثان، في هذه العملية السياسية، حيث انه يعتبرها بمثابة خواء بدون حضور المثقف العضوي عند غرامشي، الذي يعتبره بيوتي المركز الذي يربط بين الدولة، والمجتمع المدني، والهيمنة، وهذا ما عناه عندما قال:-

((الدولة بمعناها الموسع، هي الأتحاد الجدلي للمجتمع المدني، والمجتمع السياسي للهيمنة والأكراه، ويرتبط هذا المفهوم على غرار سائر مفاهيم غرامشي السياسية بمفهوم المثقف، فالمجتمع المدني يتميز عن الدولة الأكراهية (المعنى الضيق).

بواسطة التفريق بين وظيفتي المثقف الرئيسيتين: وظيفة القيادة، ووظيفة السيطرة، ولكن يبقى المجتمع السياسي والمجتمع المدني على حد سواء يقومان كلاهما على اكتاف أولئك الذين يعرفون، بالمعنى الحرفي بأسم المثقفين.

من هنا يتميز المجتمع المدني السياسي احدهما عن الآخر أولاً بوظائفهما: فللأول وظيفة الهيمنة، وللثاني وظيفة السيطرة.

تتصف وظيفة السيطرة بفرض معايير وضوابط بأستخدام القوة أو بأمكانية استخدام وسائل الأكراه، ويتمثل فرض المعايير والضوابط في منظومة من القوانين التي يتوجب على الفرد الأنصياع لها، ووسائل الاكراه المتاحة هي الجيش والشرطة، والسجن، ... الخ.

اما وظيفة الهيمنة (المجتمع المدني)، فتجري ممارستها اساساً على مستوى الثقافة والأيديولوجيا، انها الوظيفة التي تحصل عن طريقها طبقة من الطبقات على قبول الطبقات التابعة او انتمائها او مساندتها.

انها الوظيفة التي تطرح بواسطتها طبقة من الطبقات نفسها على انها طليعة المجتمع وقائدته بموافقة الطبقات الاجتماعية الاخرى.

وحتى تصير طبقة من الطبقات قائدة وحاكمة، فلا بد من ان تقنع مجمل الطبقات الاخرى بأنها الاقدر على تولي زمام تطوير المجتمع، عليها ان تذيع، وتنشر تصورها للحياة، قيمها ... الخ بحيث تتبناها سائر الفئات الأجتماعية، او على الاقل لا تنبذها بمجملها، عليها ان تقنع: فهي لا تستطيع ان تفرض على طبقة اجتماعية اخرى ان تفكر مثلما تفكر هي. ان الايدلوجيا لا تدخل في باب القوة، وانما في باب القبول والموافقة. بيد

---

[٣٠١] بلحسن (عمار)، انتلجانسيا ام مثقفون، مصدر سبق ذكره، ص٢٩-٣٠.

ان ذلك لا ينفي حقيقة ان الطبقة السائدة اذا ما نظمت نفسها كي تسيطر على جميع وسائل النشر وكي تحول دون أي معارضة او مناقضة، فانما تفرض بالفعل ذاته ايديولوجيتها: وهذه نقطة سوف نعود اليها، لكن الايديولوجيا كأيديولوجيا هي موضع اختبار.

اذا كان التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي يرتد الى التمييز الذي يفصل وظيفة الهيمنة عن وظيفة السيطرة فليس لنا ان نرى الفائدة من استعمال المصطلحين الأولين : فالتفريق بين الوظيفتين سيكون كافياً في هذه الحال لدراسة كيفيات ارتباطهما المختلفة في هذا الجهاز او ذاك. ولكن لذينك المفهومين معنى، لانهما يشيران الى واقع ان تينك الوظيفتين تتجسدان في نمطين من البنى المختلفة في ظل النظام الليبرالي.

يقول غرامشي: ليس هناك الحاح كافٍ على واقع ان وسائل التشريع والقمع في النظام الليبرالي هي بكليتها بين يدي الدولة بينما تتولى وظيفة الهيمنة هيئات واجهزة ((خاصة))، وعليه حين تؤكد ان الطبقة السائدة تنظم الدولة وتسيطر عليها بموافقة المحكومين لا ينبغي ان يغيب أبداً عن انظارنا ان هذه الموافقة يتم الحصول عليها لا عن طريق السيطرة على الدولة، وانما عن طريق الاجهزة الخاصة لتلك الطبقة:

((الحكم بموافقة المحكومين، ولكن بالموافقة المنظمة لا بالموافقة الشاملة والمبهمة كما يؤكدون ذلك ساعة الانتخابات، فالدولة تملك وتطلب الموافقة، لكنها ((تربي)) أيضاً هذه الموافقة بواسطة ... اجهزة خاصة تتركها للمبادرة الخاصة للطبقة الحاكمة)).

هذه المنظمات الخاصة عديدة بالأصل، وتتألف من مجموع الاجهزة غير الحكومية التي تنشئ او تنشر الايديولوجيات، يقول غرامشي:-

((لقد لاحظت في مكان آخر انه لا وجود لأحد بلا تنظيم وبلا حزب في مجتمع محدد، شريطة ان نفهم التنظيم والحزب بمعنى واسع وغير شكلي، وفي هذه الكثرة من المجتمعات الخصوصية، ذات الطابع المزدوج-الطبيعي والتعاقدي، او الارادي-تكون الغلبة لمجتمع او اكثر بصورة نسبية او مطلقة من خلال تأسيس جهاز هيمنة فئة اجتماعية بعينها على باقي السكان (او المجتمع المدني) كأساس للدولة المفهومة بحصر المعنى بصفتها جهازاً حكومياً واكراهياً)).

هكذا يميز غرامشي بين بنيتين موضوعيتين في داخل البنية الفوقية:-

((يمكننا الآن ان نميز ((طابقين)) كبيرين في البنى الفوقية، الطابق الذي يسعنا ان نسميه طابق ((المجتمع المدني)) أي مجمل الهيئات والاجهزة التي جرت العادة على تسميتها بـ((الخاصة))، وطابق ((المجتمع السياسي)) او الدولة، وهما يناظران وظيفة ((الهيمنة)) التي تمارسها الفئة السائدة على المجتمع برمته ووظيفة ((السيطرة المباشرة)) او القيادة التي تمثل في الدولة وفي الحكم ((القانوني)).

والمثقفون هم الذين يتولون ممارسة تينك الوظيفتين:-

((ان المثقفين هم "وكلاء" الفئة السائدة في ممارسة الوظيفتين الفرعيتين في الهيمنة الاجتماعية والحكم السياسي، أي ١-الموافقة "العفوية" من قبل جماهير السكان الواسعة على الاتجاه الذي تفرضه على الحياة الاجتماعية الفئة السائدة الأساسية، وهي الموافقة التي تولد ((تاريخياً)) من الحظوة التي تنعم بها الفئة السائدة ((ومن الثقة التي توحي بها)) بحكم وظيفتها في عالم الانتاج، ٢-جهاز اكراه الدولة الذي يتولى "شرعيا" تأمين انضباط الفئات التي ترفض ان تمنح "موافقتها" الايجابية او السلبية على حد سواء، بيد ان هذا الجهاز يجري تكوينه برسم المجتمع برمته تحسباً لأوقات التأزم في القيادة والتوجيه، حين تنعدم الموافقة العفوية)).

ان تينك البنيتين متكاملتان، فبين القوة والقبول يقوم توازن قابل للتنوع ضمن حدود معلومة، فكلما كان القبول اضعف اضطرت الطبقة السائدة الى الاعتماد على الدولة اكثر، وكلما كانت الدولة اضعف توجب على الطبقة الحاكمة ان تفوز بتأييد الطبقات الاخرى، لكن تنوع هذا التوازن له حدوده، فمن المستحيل من جهة اولى، في مجتمع يتألف من طبقات متناحرة، ان تتمكن الطبقة الحاكمة من الفوز بقدر من التأييد يغنيها غناء تاماً عن القوة، فحتى يمكنها ان تستغني استغناء تاماً عن القوة فلابد للطبقة الحاكمة أولاً، من ان تسيطر على وسائل النشر كافة، ولابد ثانياً من ان تكون الطبقات الاجتماعية تأثرية وسلبية وعاجزة عن ان تبلغ بنفسها مستوى معلوماً من الوعي المستقل ذاتياً، ولئن كان في الأمكان ، من حيث المبدأ ان يتحقق الشرط الاول، فان الشرط الثاني لا يتطابق لا مع واقع البشر، ولا مع واقع الطبقات الاجتماعية، هذا من جهة، اما من الجهة الثانية فان البرجوازية اذا ما فقدت فقداناً تاماً هيمنتها على المجتمع المدني، فان ذلك سيؤدي اما الى الثورة وفقدانها سلطة الدولة واما الى نجاحها باللجوء الى الوسائل الدكتاتورية، في أبادة

قادة الطبقة المناوئة وفي اعادة فرض هيمنتها تدريجياً بقضائها على "جميع المنظمات الايديولوجية المعارضة بسلطتها"؟!

وهذا الموقف الذي تؤول فيه السياسة الى القوة الصرف لا يقوم الا في فترات التأزم، ولا يمكن الا ان يكون انتقالياً وعابراً أياً يكن مخرجه.

ويلجأ غرامشي، للتنويه بهذه التبادلية الضرورية بين البنيتين الى مصطلح "الدولة" (بالمعنى الواسع) كي يسمي به جهاز الهيمنة "الخاص" او المجتمع المدني وجهاز الدولة (بحصر المعنى) او المجتمع السياسي:-

((الدولة=المجتمع السياسي+المجتمع المدني، أي الهيمنة المحفوفة (المدرعة بالأكراه)).)[٣٠٢].

من كل ما سبق نرى ان غرامشي يسعى حثيثاً الى بناء مجتمع مدني يتحرك في فضاء الدولة دون ان تحتويه الدولة، او تسيطر عليه، على اعتبار ان المجتمع المدني، يتحرك بواسطة الهيمنة، والهيمنة تتشكل بالايديولوجي، والثقافي، والرضائي، على حد تعبير غرامشي، عكس السياسي (الدولة)، التي تقوم على الفرض، والقسر، والأرغام، لذلك جعل غرامشي نهاية الدولة تكمن في تضخيم الانظمة البيروقراطية، اما الهيمنة فهي تزدهر في ظل الديمقراطية، والليبرالية، لانها قائمة على فكرة العقد، والرضا، والطوعية، والأختيار ... الخ، وهذا ما شخصه بدقة عالية بيوتي عندما قال:-

((كيف تتجلى وظيفة الهيمنة هذه؟

تتجسد وظيفة الهيمنة في المركزية الديمقراطية التي هي نقيض المركزية البيروقراطية – فالدولة التي تمركز ديمقراطياً تأخذ في حسابها حركة القاعدة والعفوية الشعبية، ولا يمكن للمركزية الديمقراطية ان تقوم الا على اساس القبول الفعال والمباشر من قبل القاعدة، وعلى اساس مشاركة الافراد وكل شكل من المركزية يكون بيروقراطياً اذا:

((قام على اساس الافتراض – وهو افتراض لا يصح الا في اوقات استثنائية حين تحمى الاهواء الشعبية الى اقصى درجة – بأن العلاقة بين الحكام والمحكومين تتجسد في كون الحكومات تعبر عن مصالح المحكومين، وبالتالي ينبغي ان تفوز بقبولهم، أي لابد ان يتحقق انصهار الفرد في المجموع، على اعتبار ان المجموع، كائناً ما كان، ممثل من قبل القادة، ولابد ان نرى هنا ان مثل ذلك المفهوم ليس نافعاً فحسب وانما هو أيضاً

---

[٣٠٢] بيوتي (جان مارك)، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٨-٢١٢.

ضروري ولا غنى عنه بالنسبة الى الكنيسة الكاثوليكية على سبيل المثال: فكل شكل من اشكال تدخل القاعدة سيؤدي في الواقع الى انحلال الكنيسة (وهذه ظاهرة ملموسة أصلاً في الكنائس البروتستانتية اما بالنسبة الى الهيئات الاخرى حيث تمثل المركزية العضوية مسألة حيوية – فلا يمكن ان يكون القبول سلبياً وغير مباشر، وانما ينبغي ان يكون إيجابياً ومباشراً : أنه يستلزم اذن مشاركة الأفراد، حتى ولو تسبب ذلك في حدوث تحلل وبلبلة، ان الوعي الجماعي، الجسم الحي، لا يتكون قبل ان يتوحد التعدد بفعل احتكاك الأفراد.

في المركزية الديمقراطية، تكون الشريحة المثقفة القائدة وثيقة العرى بالطبقة التي تمثلها: فهي التعبير العضوي عنها.

اما في المركزية البيروقراطية فهي تأخذ، على العكس، شأن طائفة مغلقة على ذاتها، تذود عن مصالحها الأنانية، ولو كان ذلك على حساب مصالح الطبقة التي كان يفترض فيها ان تمثلها:-

((حين تكون الغلبة في الدولة للمركزية البيروقراطية فتلك هي الأشارة الى ان الفئة الحاكمة قد سبعت وتحولت الى ضرب من طغمة ضيقة تنزع الى تأبيد امتيازاتها الخسيسة بتحكمها، بل بخنقها ولادة القوى المعارضة، حتى ولو كانت هذه القوى تمثل تجانساً مع المصالح الاساسية)) للطبقة السائدة.

من دواعي الأسف ان المركزية الديمقراطية غير ممكنة في البلدان التي لا يوجد فيها (مجتمع مدني)، قوي وديناميي، ففي أشباه هذه البلدان* ينشأ ويتطور ما يسميه غرامشي بـ((الستاتولاتريا)) التي بها يقتصر كيان الدولة (بمعناها الواسع كأتحاد للمجتمع المدني والمجتمع السياسي او كتركيب بالفاعلية المباشرة لعلل محددة ليست هي في الحقيقة بفاعلة الا للهيمنة والألزام) على وجود العنصر الثاني:

((بالنسبة الى بعض الفئات الاجتماعية التي لم تمر قبل الاستيلاء على السلطة، بفترة طويلة من التطور الثقافي، والاخلاقي، فأن مرحلة ((الستاتولاتريا))، ((الدولنة)) *، ضرورية، بل موائمة...))[٣٠٣].

---

* هذا ما يحدث في واقعنا اليوم الذي يتميز بسيادة الدولة على المجتمع المدني، وبشكل أخص أبان النظام السابق.

* من استعمالنا.

من هنا نرى ان غرامشي تعامل مع مفهوم المجتمع المدني، ومفهوم الهيمنة، والخطاب السياسي المعاصر معاملة ابستمولوجية جديدة، تحاول ان تقرأ هذه المفاهيم بمعزل عن خلفياتها التاريخية، وحمولاتها الأيديولوجية وأستعمالاتها التقليدية، ونحن وكما مر بنا في الفصول السابقة، رأينا ان غرامشي لم يتعامل مع أي مفهوم سواء كان على الصعيد الفلسفي، أم السياسي، أم السيوسيولوجي تعاملاً تقليدياً، بمعنى انه ينطلق من الواقع التاريخي أولاً ومن ثم المفاهيم ثانياً هذا ما جعل المنظومة المفاهيمية عند غرامشي، لا يمكن فهمها، ولا قراءتها، ولا استيعابها، بدون ادخال مفهوم "القطيعة الابستمولوجية" حتى نرى الجدة، والحداثة، التي يقدمها غرامشي، للدرس الثقافي عامة، والفلسفي خاصة.

ومفاهيم الدولة، والمجتمع المدني، والهيمنة، والايديولوجيا، هي أيضاً خضعت بشكل أو بآخر لمنطق "القطع الابسنتمولوجي"، على اعتبار ان هذه المفاهيم تتأثر بالثورات العلمية السائدة في كل عصر، كما تأثرت الفلسفة التقليدية سابقاً بالثورة الكوبرنيكوسية، والثورة الفيزيائية حديثاً متمثلة بنظريات ماكس بلانك، بالكوانتيا"، والنظريات الكاوسية (الفوضوية)، عند فير بابد، والكوارثية، عند ثوم.

هذه الثورات تلقي بظلالها على مفاهيم العصر السائدة، ولا يمكن ان تبقى بمنأى عن هذه التطورات العلمية.

وقد استطاع الباحث الجزائري عبد القادر الزغل ان يشخص هذه الرؤية بطريقة نقدية لمفهوم المجتمع المدني:-

((ان التحولات النوعية في مفهوم "المجتمع المدني" في تاريخ الفكر السياسي الغربي يساعدنا على التحرر من فخ الواقعية والوضعية السائدة في عملية التاريخ التقليدي للعلوم، اذ ان تاريخ المفاهيم المسجل في الكتب الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية لا يسرد غالباً سوى جزء من الاعمال العلمية للماضي، والتي يمكن ببساطة اعتبارها مساهمة في الصياغة والحل للمشاكل النموذجية لهذه المؤلفات والنتيجة ان هذه الطريقة في كتابة تاريخ المفاهيم تخفي آلياً وجود ودلالة الثورات العلمية، فتاريخ مفهوم المجتمع المدني هو تاريخ تحولات دلالته منذ تشكله اللاتيني ((Societ as civilis)) ماراً بتشكيلات المعرفة التي تعبر عن ظرفية تاريخية متميزة جداً كالتي عاشها فيرجسون، وهيجل، وغرامشي، وفي كل

---

(٣٠٣) بيوتي (جان مارك)، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٨-٢٢٩.

تكون للمعرفة يأخذ مفهوم "المجتمع المدني" معنى جديداً يعبر عن قطيعة واضحة مع المعنى القديم.

ففي معناه اللاتيني يعبر عن مجموعة سياسية تخضع للقوانين هذه الرؤية للسياسي التي تجدها في كتب أرسطو، لا تظهر التمييز الموجود اليوم والمتفق عليه بين الدولة والمجتمع المدني اذ يفهم التقليد الأوربي القديم السياسي والدولة على انها المقصودة بمجتمع مدني يمثل تجمعاً سياسياً، اعضاؤه هم المواطنون الذين يعترفون بقوانين الدولة ويتصرفون وفقاً لها.

ولقد فرضت أولى التحولات في معنى المجتمع المدني التمييز بل حتى المعارضة بين الدولة والمجتمع المدني، ولن تأخذ وضعها النهائي الا مع نهاية القرن الثامن عشر في ظرفية سياسية تتميز بالثورة والديمقراطية في انكلترا والولايات المتحدة وفرنسا، هذا التحول في التشكيل السياسي الذي أقتضى التمييز التحليلي بين المجتمع المدني والدولة لم يكن طارئاً بل هو نتاج وتعبير عن نوع من الثورة في التشكل المعرفي المتعلق بالمجال السياسي فمثل كل ثورة علمية فأن التغيير في المسلمات يكون دائماً مصحوباً باحتدام الجدل حول المفاهيم الأكثر اهمية في فترة الأنتقال التي تسبق نموذجاً جديداً يسعى المؤلفون الذين تشكلوا داخل منطق النموذج القديم الى طرح اسئلة جديدة بأستخدام المفاهيم القديمة، من المحتمل ان دراسة الفيلسوف الاسكتلندي آدم فيرجسون في كتابه مقال في تاريخ المجتمع المدني. هي اكثر الأعمال تمثيلاً للحظة التحول هذه بين النموذجين، فهو يحتفظ بالمعنى التقليدي الذي لا يفرق بين الدولة والمجتمع المدني، ولكن يطرح أسئلة حول تمركز السلطة السياسية معتقداً ان "الحركة الجمعياتية" هي النسق الأحسن للدفاع ضد مخاطر الاستبداد السياسي.

ان الاطروحة المركزية لفرجسون تتلخص في الأعتقاد بوجود مسار حضاري طبيعي يتجلى في حركية الانتقال من الاشكال الخشنة للحياة الوحشية البربرية نحو مجتمع متحضر، هذه التحضرية أيضاً في انتشار المبادلات التجارية وفي تطبيق مبدأ تقسيم العمل في الحرفية والصناعات اليدوية كذلك فالتخصص العسكري هو مظهر آخر لهذه العملية التحضرية.

والسؤال المطروح من قبل فرجسون هو كيف يمكن ان نمنع تحول المسار التحضري، تقسيم العمل والتخصص العسكري، الى طغيان وجبروت؟ كيف يحمي المجتمع

المدني نفسه من خطر عسكرة نظامه السياسي؟ ان جواب فيرجسون يدور حول حل وحيد يكمن في مضاعفة تجمعات المواطنين في كل مجالات الحياة الاجتماعية التي تتضمن العدالة – والجيش ويمثل تفكير فرجسون بالنسبة إلينا مثالاً من حيث انه شاهد على أزمة "الأنماط الفكرية التقليدية وفي الوقت نفسه على المجهود للتفكير فيما بعد حدود النمط وكمقولات، ومخيال النماذج التقليدية، هذا دون ان ننسى ان فرجسون كتب "مقالة" سنة ١٧٦٧ ولم تكن الثورة الديمقراطية قد تبلورت بعد، الا مع نهاية القرن بعد انتصار الثورة الفرنسية.

ان الثورة الديمقراطية تمثل في الواقع ثورة ثقافية حقيقية ضمن وجهة نظر فوكو عرف الغرب بالفعل "قطيعة كبرى في النظام المعرفي الحديث في منحى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ان الانسان كينونة مجردة، هو الاكتشاف العظيم لهذه الثورة الثقافية وهو يمثل الاساس لما نسميه الحداثة "فالنظام المعرفي الكلاسيكي يتمفصل وفقاً لخطوط لا تعزل بأي طريقة مجالاً خاصاً ومتميزاً للانسان "فوكو".

فقبل نهاية القرن الثامن عشر لا يوجد الانسان بأعتباره حقيقة أولى او ذاتاً سائدة أسمى ((فانسانية)) النهضة والعقلانية الكلاسيكية اعطتا مكاناً مميزاً للبشر في نظام العالم دون ان يبلوروا فكرة الانسان "فوكو"))[٣٠٤].

لكن السؤال الذي يطرح الآن، من خلال هذه الابستيمية، أي خطاب سياسي، او ثقافي سوف يتشكل، او يفرز من خلال الصراع بين هذه الخطابات الابستمولوجية؟

يقول الزغل :–

((ان المقولة الحديثة لحقوق الانسان هي احدى تعبيرات هذه الثورة الثقافية فالقطيعة الكبرى للنظام المعرفي الحديث وصدور مفهوم الانسان، يجب ان يحدث منطقياً تغيراً جذرياً في تعريف مفهوم المجتمع المدني فمن بالغ الدلالة ان يرتكز التعريف الجديد على فكرة التفريق بين الدولة والمجتمع المدني التي دافع عنها توماس بين سنة ١٧٩١ في كتابه:–

((حقوق الانسان ((Rights of man)) وكان توماس بين مثقف انجلو امريكي، يعتقد بكل عمق في وجود ((حقوق طبيعية)) وفي ضرورة تقليص هيمنة الدولة لصالح

---

(٣٠٤) الزغل (عبد القادر)، مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، ضمن كتاب غرامشي قضايا المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص١٤٦–١٤٨.

المجتمع المدني الذي يجب ان يدير بنفسه اموره الذاتية وان لا يترك للحكومة الا القليل، فهو يدافع عن مبدأ حكومة بسيطة وغير مكلفة فالحكومة البسيطة هي المرادف للمجتمع الحر في حين ان الحكومة المعقدة تقتضي ضرائب كثيرة وقابلة دوماً لتفجير ثورات وحروب غير مجدية، فتوماس بين يدافع عن مبدأ حكومة محددة الوظائف ومجتمع مدني حر وسام، حكومة غير مكلفة وتحترم الحقوق الطبيعية للانسان والتي كان قد تم الدفاع عنها في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الا انها رؤية اكثر تجذراً في الثقافة السياسية الانغلو سكسونية منها في أوربا القارية وخاصة فرنسا اليعقوبية.

اما التحول الثاني الذي عرفه "مصطلح المجتمع المدني" فكان بالتحديد في بلد يعتبر نسبياً متأخراً بالنسبة لفرنسا وانجلترا وهو المانيا سنة ١٨٢١ فبعد اكثر من ثلاثة عقود من انتصار الثورة الفرنسية نشر هيجل كتابه الشهير المعنون ((بمبادئ فلسفة الحقوق))* وقد كان له مفهوم مختلف تماماً عن توماس بين الدولة والمجتمع. فهو لا يكون فكرة مثالية للمجتمع المدني ولا يبحث عن دولة "غير مكلفة" فألمانيا كانت محتاجة لتدارك تأخرها التاريخي مقارنة مع فرنسا وبريطانيا في تلك الظرفية التاريخية المتميزة بضعف البرجوازية الألمانية وبأمتيازات الارستقراطية البروسية وبالتالي كان للدولة الألمانية دور حاسم لابد ان تلعبه لغرض سياستها التنموية* على جميع السكان الألمان، لقد كان هيجل يطالب بدولة قوية مستقلة ومتموقعة فوق المجتمع المدني، فهو لا يعتقد بوجود ((حقوق طبيعية)) للانسان بل ان المجتمع المدني لديه ليس حقيقة "طبيعية" أو ما قبل تاريخية انما هو لحظة في التطور التاريخي متميزة بالتنافس في المصالح الفردية طبقاً لطبيعة الاقتصاد البرجوازي فالفردية هي اخلاقية المجتمع المدني في حين ان الحرف المتميزة باخلاقية قريبة من اخلاقية العائلة الابوية تقاوم بصعوبة الأثر التفكيكي للأقتصاد البرجوازي.

ان المجتمع المدني دائرة من الحياة الاخلاقية التي تقع بين العالم البسيط للعائلة الأبوية والدولة المتميزة بأخلاقية عالمية، فهو متكون واقعياً من فسيفساء من الأفراد غير المنتمين لطبقات اجتماعية ومن طوائف ومؤسسات تعمل طبقاً للقانون المدني، فهيجل لا يعتقد بوجود اتجاه لدى البرجوازيين الذين يكونون هيكل المجتمع المدني للتصرف عفوياً

* ترجم الى العربية، من قبل تيسير شيخ الأرض.

* ما احوجنا اليوم الى مثل هذه السياسة للنهوض بواقعنا المتخلف.

كمواطنين اذن المجتمع المدني يحتاج حسب هيجل لدولة متموقعة فوقه وتتحرك بطريقة مستقلة لغرض النظام وضمان التعددية.

اما ماركس فهو قريب جداً من موقف هيجل في مستوى ان الاثنين يفكران في المجتمع المدني باعتباره فضاء مواجهات بين المصالح الاقتصادية طبقاً للاخلاقية البرجوازية. ان الاقتصاد السياسي بالنسبة لماركس يمثل علم تشريح (دراسة التركيب الداخلي)، للمجتمع المدني فهو يعيب على هيجل قلب الذات والموضوع، اذ بالنسبة لماركس الموضوع المحسوس والحقيقي، هو الانسان الحقيقي، انسان المجتمع المدني.

ان التأويل الهيجلي للمجتمع المدني حسب ماركس يفضي الى نتيجة عقلية يصبح نقطة انطلاق صوفية ((ولتلخيص فكرة ماركس في جملة واحدة، يمكن القول ان المجتمع المدني هو فضاء الصراع الطبقي اذن، فرضية الحتمية الاقتصادية لهذا الصراع تجرد مقولة المجتمع المدني من كل مصداقية تحليلية.

كذلك فالماركسيون الارثوذكسيون لا يحبذون استعمال هذا المفهوم منظوراً اليه كغطاء لعدم الحديث صراحة وبكل وضوح عن صراع الطبقات))[٣٠٥].

من هنا نرى ان ماركس، وهيجل كانا يفكران من خلال "برادايم واحد" هذا البرادايم يتحرك في فضاء اشكالية التأخر التاريخي لألمانيا، لذلك عمد الأثنان الى التفكير العميق بمفهوم المجتمع المدني، باعتباره هو المخلص لألمانيا من هذا التأخر لكن هذا لا يعني ان الاثنين ينطلقان من منطلق فكري واحد، فنحن نرى ان ماركس يختلف عن هيجل من حيث المذهب الفكري، والنسق الفلسفي، الذي يميزهما عن بعض، وان كانا يتحركان من الاشكالية نفسها، واعني بها تشكيل برجوازية صاعدة من اجل القضاء على التأخر الذي كانت تعاني منه المانيا آنذاك.

لكن السؤال الذي يطرح الآن هل ان غرامشي كان يفكر بالمجتمع المدني من خلال اشكالية ماركس وهيجل، ام من خلال اشكالية التأخر التاريخي لأيطاليا؟

فهل استطاع غرامشي هنا ان يقرأ المجتمع المدني من خلال الواقع ام من خلال النصوص؟

((للاجابة على هذا السؤال استعاد غرامشي، مثل فرجسون في نهاية القرن الثامن عشر، مفهوم المجتمع المدني، لقد وجد غرامشي نفسه في وضع من يطرح اسئلة غير

---

[٣٠٥] الزغل (عبد القادر)، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩-١٥٠.

مألوفة (لا مفكر فيها) مستعملاً مقولات تنتمي الى ((هيكلية معرفية معدة لنوعية اخرى من الأسئلة)).

لقد بذل غرامشي كل شيء ليمنح نفسه الأنطباع بأنه كان يفكر من داخل النموذج الفكري (البرادايم) الماركسي، لقد كان ماركسياً غير تقليدي لانه ادخل قطيعة جديدة في المضمون الدلالي لمفهوم المجتمع المدني، ودون ان ينخرط غرامشي في جدل مع ماركس حول مفهوم البنية التحتية والفوقية غير جذرياً المعنى الماركسي لمفهوم المجتمع المدني، ان الفكرة المركزية لغرامشي هي ان المجتمع المدني ليس فضاء للتنافس الأقتصادي–مثلما يعتقد هيجل وماركس بل فضاء للتنافس الأيديولوجي، وحتى يتقدم بتفكيره النسبي حول استراتيجية الطبقة العاملة للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية على عكس حالة المجتمع الروسي سيركز غرامشي كل انتباهه على ظاهرة "الهيمنة" الايديولوجية مميزاً بين مفهوم السيطرة بمعنى القصر عن طريق القوة او التهديد بالقوة ومفهوم الهيمنة بمعنى الاستبطان من قبل فئة اجتماعية للمعايير المنتجة من قبل فئة اجتماعية اخرى، المقولة الغرامشوية للمجتمع المدني لا تأخذ معناها الحقيقي الا في علاقتها مع مقولة المجتمع السياسي، فاذا كان الاول فضاء للهيمنة الايديولوجية فأن الثاني فضاء للسيطرة السياسية بواسطة القوة والتهديد بالقوة. فوظيفة الهيمنة هي وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية والتي تمارس ((بوسائل التنظيمات التي تدعي انها خاصة مثل الكنيسة، النقابات، المدارس، انطلاقاً من هذه التفرقة بين الهيمنة الايديولوجية والسيطرة السياسية وصل غرامشي الى الملاحظة الآتية :

((في الشرق كانت الدولة كل شي، اما المجتمع المدني فكان بدائياً وغير مكتمل في حين توجد بين الدولة والمجتمع المدني في الغرب علاقة حقيقية ووراء دولة مهتزة نكتشف ايضاً بنية صلبة للمجتمع المدني، فالدولة ليست الا واجهة تتخفى وراءها سلسلة كاملة صلبة للقوة والمناعة.))[٣٠٦].

كيف استطاع غرامشي ان يقرا المجتمع المدني من خلال اشكاليات واقعه، وكيف فعل هذا ؟

ان المتتبع لمفاهيم غرامشي حول المجتمع المدني، والهيمنة، والمجتمع السياسي، والدولة، يجد انها نتاج لطفرات وقطائع معرفية مع الانظمة المعرفية اولا، وضد الانظمة السلطوية، الفاشية الحاكمة انذاك، التي كانت تبتلع المجتمع المدني، وتبتلع الفكر

[٣٠٦] المصدر نفسه، ص١٥٠–١٥١.

المعارض والمختلف، لذا عندما اكد غرامشي على مسالة الفرق بين الهيمنة والقوة، لا لشي، الا ليكشف الفرق الذي سوف يحصل في الخطاب السياسي الايطالي الذي يريده غرامشي ان ينتقل من مرحلة الحكم بالقوة (السلطوية). الى مرحلة الهيمنة (الرضائية)، أي يتحرك المجتمع تحت قيادة ايديولوجية، واجتماعية، وسياسية ،تقود المجتمع برضائه، وليس عنوة .

اذ ان الشكل السلطوي هو الذي كان يحرك الفكر الغرامشوي، والذي جعله يؤكد على استقلالية البنى–الفوقية عن البنى التحتية، لان هذا يعطي استقلالية للقيادة التي تتحرك من اجل نشر فكرها، وارائها، من خلال مؤسسات الاعلام، والاحزاب السياسية، والنقابات، والنوادي وغيرها. باستعمال منطق الهيمنة، الذي يتوجه الى وجدان، ونفوس الافراد. الناشدين الى حياة يسودها القانون، والتعددية الحزبية، وحق المواطنة، والاختلاف، من اجل ان يبقى ثمة امل. او بصيص من الامل، لولادة الدكتاتوريات حتى وان كانت كامنة بالقوة ...

ختاماً نود ان نطرح سؤالا معرفياً، وسياسياً، سوسيولوجياً، وهو، ماهو الدرس الذي يمكن ان نستخلصه من خلال هذه الرحلة الفكرية والفلسفية والسياسية، لواقعنا، ولانظمتنا اليوم ؟

يختصرها الاستاذ زغل بالنقاط الاتية :-

١- تحررنا من نزعتنا الدولتية اللاواعية وتحول فضولنا، الذي يمثل الحقيقة نوعاً من الاغراء لمؤسسات دولتية ولاشخاص يتقبلون منع هذه المؤسسات بالاساس نحو الممارسات الاجتماعية للنساء والرجال العاديين الذين لم يشملهم تخطيط البيروقراطية الدولتية هذا الانتقال لمركز الاهتمام يبدو من الصعب تحقيقه نظراً للتضامن الثقافي بين قطاع الانتلجينسيا والحائزين لمراكز القرار السياسي.

٢- ان تاويل مفهوم المجتمع المدني باعتباره فضاء للنظام من اجل الهيمنة كانت به فائدة ابعادنا عن التوجه النظري الذي حول البنى الى متوازي اضلاع للقوى ، ان التمييز التحليلي والشرعي مابين العلاقات الاجتماعية الموضوعية وبين التصور الذاتي لهذه العلاقات والتي لايمكن ان يكون الا لحظة خلال مسار بحث قد تم تاويلها، في هذا التوجه للبحث كحقيقتين متميزتين مرتبطتين بعلاقة سببية كما لو كانت بنية العلاقة

معدة سلفاً في تصوير الماركسيين الموضوعيين الذين ينزعون الى نسيان دور المخيال–الفتشية حسب ماركس في تحول الاشياء والبضائع .

٣– ان التاويل الغرامشي للمجتمع المدني، بامكانه في النهاية حثنا على اعادة النظر في مقولة الايديولوجيا لفهم افضل للصراع على الهيمنة الايديولوجية ضمن المجتمع المدني، فالماركسية الموضوعية تحول الايديولوجية، الى استعمال واعٍ وسيى النية للمحتوى الموضوعي لعلاقات التبعية من قبل الطبقات السائدة والى التعبير عن فهم مستلب ووعي زائف من جانب الطبقات المسودة. في هذا التوجه ينظر الى الايديولوجيا كظاهرة خارجية ولاحقة للعلاقات الاجتماعية*.

هذا الفهم للايديولوجيا يجرد الواقع من بعدين بتأسس عليهما مسار تصور الظواهر الاجتماعية فالبعد الاول ذو طبيعة بسيكلولوجية ويتضمن الشعور بالانتماء الى والتماثل مع جماعة. هذا البعد التماثلي لمجموعة، لطبقة، لأمة، يترجم حتماً في تجليات المقدس، اذ لا توجد ايديولوجيا بدون مقدس، فهو يهيكل الجمع. ويضمن التمفصل المستقر بين ((الانا)) الفردي و((النحن)) الجماعي يقر التوترات النفسية المتولدة عند صراعات الهوية. ام البعد الثاني فهو ذو منحنى ثقافي بالمعنى الانثروبولوجي للكلمة .

فكل خطاب يستخدم بمعنى غاية في الاتساع يتضمن كل ممارسة دالة وليس فقط السلوك اللفظي، فكل مجتمع لديه ذاكرة، ومخيال، وتراث يمكن تعبئته في فترة ازمة وكلما تكون الهوية الجماعية مهددة، وكلما يكون معنى توجهات السلوك موضوع مناقشة، في أي بحث حول الهيمنة والصراع الايديولوجي لابد من الاخذ بعين الاعتبار كل الابعاد وليس فقط الخطاب الظاهر للسياسين....*))[٣٠٧].

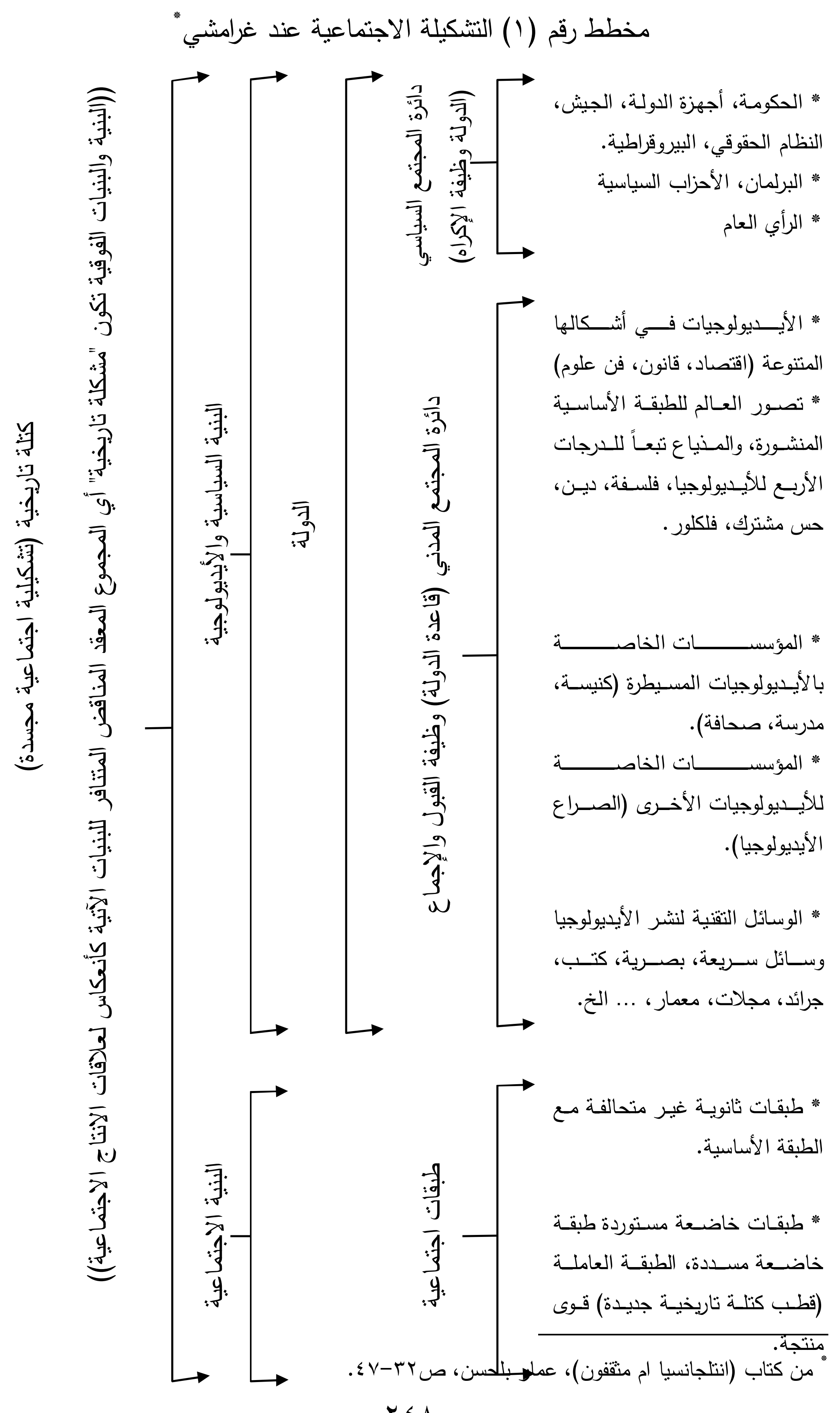
---

* ينظر: المخطط التوضيحي لذلك في النهاية.

* الا يعتبر ذلك درساً ابستمولوجياً للخطاب السياسي العراقي الراهن؟

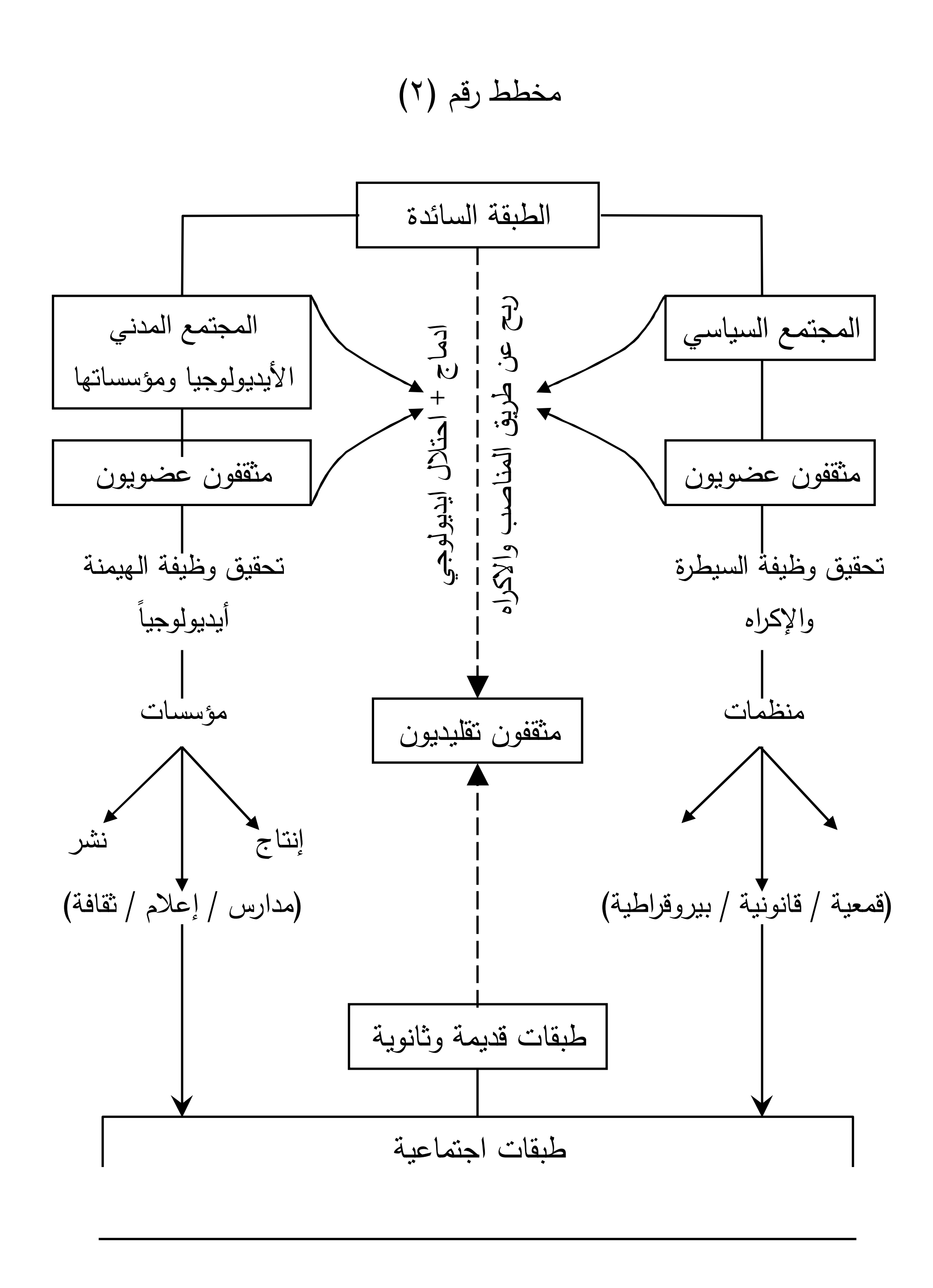
(٣٠٧) المصدر نفسه، ص١٥٨–١٦٠ .

مخطط رقم (١) التشكيلة الاجتماعية عند غرامشي*



* من كتاب (انتلجانسيا ام مثقفون)، عمار بلحسن، ص٣٢-٤٧.

مخطط رقم (٢)


الطبقة السائدة
المجتمع المدني
الأيديولوجيا ومؤسساتها
المجتمع السياسي
متقفون عضويون
متقفون عضويون
ادماج + احتلال ايديولوجي
ربح عن طريق المناصب والاكراه
تحقيق وظيفة الهيمنة
أيديولوجياً
تحقيق وظيفة السيطرة
والإكراه
مؤسسات
متقفون تقليديون
منظمات
نشر
إنتاج
(مدارس / إعلام / ثقافة)
(قمعية / قانونية / بيروقراطية)
طبقات قديمة وثانوية
طبقات اجتماعية

الخاتمة

ان نضع خاتمة للاشكالية، فهذا هو المحال واللا معقول بعينه، ذلك لان الفكر الاشكالي بصفة عامة، هو خارطة موزائيكية، وفسيفسائية، تتشكل بين ثناياها كثير من الرؤى، والصور اللامتناهية، وهكذا لا يمكننا ان نجزم او ان نعطي آراءنا بطريقة قطعية او نهائية (دوغمائية)، كأنها آراء مطلقة او منزلة، لا يأتيها الباطل لا من امامها ولا من خلفها ... !

الى جانب ان القراءة الاشكالية لا تدعي انها القراءة الواحدة، والصحيحة، وما خلاها وهم وسراب، لأنها تحاول ان تطرح القضايا الراهنة، والمعاشة على سطح الواقع المتكثر، والمتعدد، والمختلف، لذا ازاء هكذا وضع من الصعب جداً ان نكتب خاتمة، ولم هذه الخاتمة؟ وهل نحن كتبنا هذه الاشكالية من اجل ان نصل الى خاتمة او نهاية مطاف؟ وهل يمكننا ان نعطي خاتمة لكل الاشكاليات التي طرحناها في هذه الرسالة البسيطة والمحدودة امام قضايا لا محدودة؟

اذن الى ماذا تهدف بعد كل هذا الإشكالية؟

انها باختصار شديد تهدف إلى تأسيس الوعي من جديد من خلال زعزعة اساساته المطلقة، واللاتاريخية، التي تحولت الى (تابو) محرم ومقدس، لايمكن المساس او الاقتراب منه، وهذا ما يعطي للاشكالية بعداً نقدياً/تاريخياً، يحاول ان يعيد النظر بكل ما هو مطروح على السطح، وبكل ما هو مرئي، لان هذا المرئي لفرط مرئيته صار محجوباً ومغيباً عن كل من ينظر اليه، لكثر اعتياد النظر الروتيني لكثير من القضايا والاشكاليات التي تحولت عند الانسان الى نوع من السلوك اليومي يمارسه بصورة طبيعية...

من ابرز هذه القضايا التي تحاول الاشكالية تسليط الضوء عليها، هي نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر المتماهية في خطاباتنا، وافكارنا، وتصوراتنا وخيالنا، لكن من يقوم بهذه المهمة، هل هو المثقف أم المفكر؟

لقد وصلنا من خلال ما طرحناه في متون هذه الرسالة الى ان المفكر هو الذي يقوم بنقد هذه الثقافة وليس المثقف، لان هذا المصطلح تعبير مجازي، قد يشير ويحيل، لكن لا يعني، او يدل، او حتى يشخص .

وهذا هو المغزى الحقيقي الذي يحرك الرسالة، أو انه "الثيمة" أو جوهر الفكر الذي يميز فصولها ومباحثها، حيث ان المفكر هو الذي يؤسس العلاقة الجدلية بين المجتمع المدني، والثقافة الليبرالية، او العضوية، من خلال تقويض اطرها اللاتاريخية، او الاسطورية.

من هنا قلنا اننا نضع بياناً ختامياً بسبب ان ما طرحناه له علاقة متداخلة ومتفاعلة مع الما يحدث الراهن العراقي اليوم سواء كان سياسياً، أم حزبياً، أم حتى دينياً، فيكون البيان بمثابة خاتمة للطروحات اللاتاريخية السابقة التي لا تمت بأية صلة الى الواقع بشيء، حيث الافكار المطروحة هنا هي حدث الشارع، وحديث اللحظة الراهنة، ومن ثم يكون البيان اعلان البدء من جديد في تناول قضايانا التي لم نكن مستعدين في يوم من الايام لمناقشتها، او نقدها، اضف الى ذلك اننا كنا دائماً مبدعين في طرح الأسئلة التي نستطيع الاجابة عليها، واليوم علينا ان نطرح الأسئلة التي لم نستطع الاجابة عليها الى تلك اللحظة؟

من هنا عندما كتب ماركس "البيان الشيوعي"، لم يكتب هذا البيان من اجل تجاوز الفلسفات المثالية والهيغلية، على قدر طرح قضاياها بطريقة اشكالية كان وضع المانيا هو الذي يحدد نوع علاجها، وتناولها، واعني التخلف السائد آنذاك، وغياب الطبقة البرجوازية الصاعدة التي على اساس حضورها يتم نهوض المجتمع وتغييره على حد تعبير عبد الله العروي.

لذا نرى البيان الختامي يضعنا وجهاً لوجه امام قضايا تاريخية بقيت عالقة بدون أي حل، كقضية الفلسفة وعلاقتها بالمجتمع والسياسة والتاريخ، أو قضية الثقافة النخبوية، والثقافة الشعبية، او قضية المجتمع المدني والمجتمع التقليدي، هذه القضايا تحتاج الى بيان ختامي، يضع خاتمة مع ارثها الايديولوجي ويؤسس بياناً جديداً يعلن ولادتها بطريقة ابستمولوجية نقدية وتاريخية، وهذا العمل كما ذكرت سابقاً يحتاج الى ورشة عمل فكرية، لا يمكن لفرد واحد ان يضطلع به، انه مشروع المفكر، والاكاديمي، والكاتب، والشاعر، والفنان وآخرين.

المصادر والمراجع

- ❖ آرون، ريمون: أفيون المثقفين، ترجمة قدري قلعجي، دار الكاتب العربي، بيروت–لبنان، بدون تاريخ نشر.
- ❖ إسماعيل، محي الدين: من نافذة البرج، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٩٩.
- ❖ البازغي، سعيد: دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي–المغرب، ط٢، ٢٠٠٤.
- ❖ بدران، ابراهيم: في الفكر والثقافة والتقدم، منشورات وزارة الثقافة، عمان–الاردن، ط١، ١٩٩٢.
- ❖ بشارة، عزمي: المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط٢، ٢٠٠٠.
- ❖ بلحسن، عمار: انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٨٦.
- ❖ بنسعيد، سعيد وآخرون: المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢.
- ❖ بوزوليني، انطونيو: غرامشي، ترجمة سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٧٧.
- ❖ بيرلمان، شارل: حداثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر، دار عيبال، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٨.
- ❖ بيوتي، جان مارك: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، بدون تاريخ نشر.
- ❖ تكسيه (جاك): غرامشي، دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق–سوريا، ط١، ١٩٧٢.
- ❖ التوسير، لويس: قراءة رأس المال، الجزء الثاني، ترجمة تيسير شيخ الارض، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ط١، ١٩٧٤.

- ❖ تيزيني، طيب: من ثلاثية الفساد الى قضايا المجتمع المدني، دار جفر للدراسات والنشر، دمشق–سوريا، ط٢، ٢٠٠٢.
- ❖ ثربورن، جوران: أيديولوجية السلطة وسلطة الايديولوجية، ترجمة الياس مرقص، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٨٢.
- ❖ الثقافة الوطنية، الجزء الثاني (ندوة)، الوطني/العقلاني/الكوني، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ربيع ١٩٩٢.
- ❖ الثقافة والمثقف في الوطن العربي (ندوة): مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٢.
- ❖ الجنحاني، الحبيب: المجتمع المدني وابعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط١، ٢٠٠٣.
- ❖ حرب، علي: اصنام النظرية واطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- ❖ حنا، عبد الله: المجتمعان الاهلي والمدني والدولة العربية الحديثة، دار المدى، سوريا–دمشق، ط١، ٢٠٠١.
- ❖ دوبريه، ريجيس: الزمن والسياسة، ترجمة مصطفى نادر، منشورات المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، بدون تاريخ نشر.
- ❖ دوبريه، ريجيس: نقد العقل السياسي، ترجمة الدكتور عفيف دمشقية، منشورات دار الاداب–بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- ❖ دومون، فرناند: الايديولوجيات، ترجمة وجيه اسعد، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ط١، ١٩٧٧.
- ❖ سبيلا، محمد : الايديولوجية، نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط١، ١٩٩٢.
- ❖ سعيد، ادوارد: العالم، النص، الناقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا–دمشق، بدون تاريخ نشر.
- ❖ سعيد، ادوارد: صور المثقف، ترجمة غسان غصن، منشورات دار النهار، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٦.

❖ شفيق، منير، الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧١.

❖ الشيخ، احمد: المثقف والسلطة، منشورات دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٢.

❖ الطاهر، عبد الجليل: المشكلات الاجتماعية في حضارة متبدلة، مطبعة دار المعرفة–بغداد، ط١، ١٩٥٣.

❖ الطاهر، عبد الجليل: مسيرة المجتمع، المكتبة العصرية–صيدا بيروت، بدون تاريخ النشر.

❖ طرابيشي، جورج، الماركسية والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٢.

❖ عامل، مهدي: ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازية العربية، دار الفارابي–بيروت، ط١، ١٩٧٤.

❖ عبد الجبار، فالح: فرضيات حول الاشتراكية، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، تشيكوسلوفاكيا، ط١، ١٩٩٠.

❖ عبد الله، ثناء فؤاد: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٧.

❖ العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٣.

❖ العروي، عبد الله: مفهوم الايديولوجية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط السادسة، ١٩٩٩.

❖ العظم، صادق جلال: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت–لبنان، بدون تاريخ النشر.

❖ علي محمود، مصطفى مرتضى: المثقف والسلطة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط١، ١٩٩٨.

❖ غارودي، روجيه: كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الادب–بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٠.

- غرامشي، أنطونيو: الامير الحديث، قضايا علم السياسة في الماركسية، ترجمة زاهي شرفان، قيس الشامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، نيسان، ١٩٧٠.
- غرامشي، أنطونيو: قضايا المادية التأريخية، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧١.
- غرامشي، أنطونيو: وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق–سوريا، ط١، ١٩٩١.
- غرامشي، انطونيو: مناقشات حول المجالس العمالية، ترجمة عفيف الرزاز، دار ابن خلدون، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٢.
- فادية، ميشيل: الايديولوجية، وثائق من الاصول الفلسفية، ترجمة د.أمينة رشيد، سيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٨٢.
- فتحي، ابراهيم: الماركسية وازمة المنهج، دار الحضارة الجديدة، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٢.
- فوكو، ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة سالم يفوت وآخرون، مركز الانماء القومي، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٠.
- قاسم، جميل: المختلف والمؤتلف، منشورات الآن، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠١.
- قراءات في المادية الجدلية: تحرير، قيس الشامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧١.
- القش، سهيل: في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة–بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٠.
- كاستورياديس، كورنيليوس: تاسيس المجتمع تخيلياً، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا–دمشق، ط١، ٢٠٠٣.
- الكبيسي، محمد علي: ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب، دار سيراس للنشر، ط١، ٢٠٠٠.
- الكعبي، حاتم: علم اجتماع الثورة، مطبعة الزهراء، بغداد، ط١، ١٩٥٩.
- لوفيفر، هنري: ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، منشورات أبن رشد، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٢.

- ❖ ليمان، أوليفر: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفي محمود محمد، اصدارات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب–الكويت، ط١، ٢٠٠٤.
- ❖ ماركس (كارل) : الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت، دار التقدم موسكو، بدون تاريخ الطبع.
- ❖ ماريك، فرانز: فلسفة الثورة العالمية، ترجمة منير شفيق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٢.
- ❖ متياس، ميشيل: هيغل والديمقراطية، ترجمة الدكتور امام عبد الفتاح امام، دار الحداثة، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٠.
- ❖ المديني، توفيق: المجتمع المدني والدولة والسياسة في الوطن العربي، منشورات اتحاد الكتاب، سوريا–دمشق، ط١، ٢٠٠٠.
- ❖ المديني، توفيق: غرامشي والمجتمع المدني+منشورات اتحاد الكتاب، سوريا دمشق، ط١، ٢٠٠٠.
- ❖ مرقص، الياس: نقد العقلانية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا–دمشق، ط١، ١٩٩٧.
- ❖ موران، ادغار: روح الزمان، الجزء الثاني، ترجمة انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق–سوريا، ط١، ١٩٩٥.
- ❖ النقيب، خلدون حسن: في البدء كان الصراع، دار الساقي، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٧.
- ❖ وحدة الثقافة العربية (ندوة عمان)، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، ط١، ١٩٩٥.
- ❖ وويس، جاك: نظريات حديثة حول الثورة، ترجمة، محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي–بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- ❖ الربيعو. تركي علي: المحاكمة والارهاب عقلية التخوين في الخطاب العربي المعاصر، منشورات رياض الريس–بيروت، لبنان، ط١، حزيران/يونيو ٢٠٠١.

الدوريات

- علي، حيدر: خلاصنا من جمهورية الشعارات، جريدة نداء المستقبل، العدد ١٣٦، ٢٢ آيار، ٢٠٠٢.
- علي، حيدر: المثقف والثقافة الشعبية عند غرامشي، جريدة القاسم المشترك، العدد ٦١، ١٩ آيار، ٢٠٠٤.
- علي، حيدر: الهيمنة والمجتمع المدني بين غرامشي وعلي الوردي، جريدة المدى، العدد ٧٢، ١٣ آيار، ٢٠٠٤.
- علي، حيدر: دور المثقفين في تحويل المجتمع، جدل التنظير والتغيير، جريدة القاسم المشترك، العدد ٢٠، ٧ كانون الاول، ٢٠٠٣.
- علي، حيدر: المثقف وسياسات الحقيقة، جريدة، بغداد، العدد ٥٩٩، ٢٠ تموز، ٢٠٠٣.
- علي، حيدر: الخطاب الاستبدادي في العراق، هل حان الوقت لأعادة النظر في الثقافة ودورها، جريدة بغداد، العدد ٦٨٨، ٨ كانون الاول، ٢٠٠٣.
- علي، حيدر: السياسة وخطاب المجنون، حول تهميش الافراد وقمعهم في العراق، جريدة بغداد، العدد ٦٢٣، ٢٥ أيلول، ٢٠٠٣.
- علي، حيدر: تأصيل الحداثة، بروميثوس، جلجامش، جريدة، بغداد، العدد ٦٣٢، ١٢ تشرين الاول، ٢٠٠٣.
- علي، حيدر: ثقافة النخبة، ثقافة التقليديين، جريدة، النهضة، العدد ٢٩، ٢٤ شباط، ٢٠٠٤.
- علي، حيدر: العنف والايديولوجيا، في خطاب المثقف، جريدة النهضة، العدد ١٠٣، ٤ آذار، ٢٠٠٤.
- علي، حيدر: مفاهيم النقدي والدنيوي والثقافي، عند ادوارد سعيد، جريدة النهضة، العدد ١٤٠، ٢٧ نيسان، ٢٠٠٤.
- علي، حيدر: عودة المكبوت الاسطوري، وبكاء الشجرة المقدسة، جريدة المدى، العدد (٧٧)، ٢٠ آذار، ٢٠٠٤.

❖ علي، حيدر: ميتافيزيقيا الأضابير في ميثولوجيا السلطة، جريدة العرب (اللندنية)، العدد ٦٦٠٤، ٢٦ ذو الحجة، الموافق ٢٠٠٣.

المجلات الفكرية

❖ بنعبد العالي، عبد السلام : الميتافيزيقيا والكتابة، مجلة دراسات عربية (البيروتية)، العدد السادس، نيسان، أبريل، ١٩٨٣ .

❖ بورديو، بيير: عن السلطة الرمزية، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة، دراسات عربية (البيروتية)، العدد الرابع، السنة العشرون، ١٩٨٤ .

❖ بون، وميشيل: المثقفون في المجتمع، ترجمة أنطوان بورنيه، مجلة المعرفة (السورية)، العدد ٢٠٧، آيار (مايو)، ١٩٧٩.

❖ التوسير، لوي: الفلسفة بين العلم والايديولوجيا، ترجمة، محمد سبيلا، مجلة أقلام (المغربية)، العدد الثامن، ديسمبر، ١٩٧٤.

❖ الجابري، محمد عابد : مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية، مجلة، المشروع (المغربية)، بدون رقم العدد والسنة .

❖ الجباعي، جاد الكريم : المجتمع المدني، هيغل يؤسس لماركس، مجلة، أوراق (الأردنية)، العدد السادس، تشرين الأول، ١٩٩٥ .

❖ جباعي، جاد الكريم: الديمقراطية والماركسية، مجلة، النهج، العدد ٦٥، شتاء ٢٠٠٢.

❖ الخنيزي، نجيب: قضايا المجتمع المدني، والمسألة الثقافية، مجلة، النص الجديد (السعودية)، العدد التاسع والعاشر، يونيو، ٢٠٠٠.

❖ دراج، فيصل : الماركسية بين العلم واللاهوت (ملاحظات حول دلالة الدوغمائية،مجلة النهج، دفاتر الماركسية اللينينية، في العالم العربي، العدد : خاص عن البيريسترويكا عربيا، السنة السادسة، ٢٢/٢٤، ١٩٨٩.

❖ ذياب، حافظ، التدين الشعبي، الهوية والذاكرة، مجلة، الطريق (البيروتية)، العدد الخامس، أيلول–تشرين ١/سبتمبر، نوفمبر ١٩٩٩.

- ❖ رودنسون، مكسيم: الأيديولوجية العامة والخاصة، ترجمة احمد رضا، مجلة ديوجين (مركز مطبوعات اليونسكو)، العدد الأربعون–السنة الحادية عشرة، فبراير/أبريل ١٩٧٨.
- ❖ سركيس، احسان: ١.المثقفون العرب والممارسة السياسية، مجلة، دراسات عربية (البيروتية)، السنة التاسعة، العدد ١٢، تشرين الاول، اكتوبر، ١٩٧٣.
- ❖ السنجيري، عبد المجيد: نقد النزعة الانسانية عند التوسير، مجلة النهج (الماركسية)، العدد ٦٥، السنة ١٨، ٢٩، شتاء، ٢٠٠٢ .
- ❖ الطراونة، سليمان : المثقف والسلطة، مجلة أفكار (الأردنية)، العدد ١٢٥–حزيران–تموز، ١٩٩٦ .
- ❖ فيميا، جوزيف : مفهوم الهيمنة عند غرامشي، ترجمة، محمد العيني علي، المجلة السودانية للدراسات الدبلوماسية، العدد، ٢٠٠٢ .
- ❖ كوتينهو، كارلوس نيلسون، الإرادة العامة والديمقراطية، عند روسو، وهيغل، وغرامشي، ترجمة، معين الأمام، مجلة النهج، العدد ٦٥، شتاء ٢٠٠٢.
- ❖ لوفيفر–ماندل–وآخرون: البعد الغائب في الماركسية، ملف، نهاية اللينينية، مجلة المنار (البيروتية)، العدد ٦٣، آذار، ١٩٩٠.
- ❖ ماغري، لوتشيو: الماركسية والمسائل النظرية للحزب السياسي، مجلة دراسات عربية، (البيروتية)، العدد الخامس، آذار، مارس، ١٩٧١.
- ❖ محمود إبراهيم: الخطاب الإشكالي للمثقف العربي، مجلة، دراسات عربية (البيروتية)، العددان ٩/١٠، تموز، آب، يوليو، أغسطس، ١٩٨٩.
- ❖ نيجيري، توني : انطونيو غرامشي، فيلسوف الممارسة، مجلة المنار (البيروتية)، العدد الرابع، والخامس والعشرون، ديسمبر–كانون الأول ١٩٨٦، يناير–كانون الثاني، ١٩٨٧.
- ❖ وقيدي، محمد: الكوجيتو بين ديكارت وكنط، مجلة دراسات عربية (البيروتية)، العدد٣، كانون الثاني، يناير، ١٩٨٣ .